

مَقَالَاتُ مَجْمَعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ

جلد ۱۵



اداره تالیفات اشرفیہ

چوک قوارہ ملتان پاکستان

{ 0322-6180738, 061-4519240

مَقَالَاتٌ لِحَجْرَةِ الْإِسْلَامِ

جلد 15

مجموعه تالیفات

سَيِّدُ الْإِمَامَاتِ الْكُبْرَى اِيْمَانُ ابْنُ اَبِي الْقَاسِمِ الْعَلَوِيّ وَاجْتِمَاعُ
حَجْرَةِ الْإِسْلَامِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ قَاسِمُ بْنُ اَبِي نُؤَيْبٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ترتیب

قاری مُحَمَّدُ اسْحَاقُ

(مدیر ماہنامہ "عماس اسلام" ملتان)

اداره تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مَقَالَاتُ حَجَّتِ الْإِسْلَامِ جلد 15

تاریخ اشاعت..... ذوالحجہ ۱۴۲۱ھ
 ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
 طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
 بانڈنگ..... ابو ذربک بانڈنگ..... ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
 الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
 پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
 تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارۃ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... اتارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالخلاص..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک کھنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد	مالی کتاب گھر..... گوجرانوالہ..... مکتبہ ملیہ..... اکوڑہ خٹک

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

اِجْمَالِی فہرست

5	مکتوب ششم	1
28	عکس مکتوب ششم	2
35	مکتوب ہفتم	3
134	عکس مکتوب ہفتم	4
166	مکتوب ہشتم	5
278	عکس مکتوب ہشتم	6



اللَّهُمَّ
صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَنَّكَ صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنِكَا مَبْنِيهَا

اللَّهُمَّ
بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَنَّكَ بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنِكَا مَبْنِيهَا

انوار النجوم

(أردو ترجمہ قاسم العلوم)

مکتوب ششم بنام مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر عالم تھے۔ انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاص شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام رحیم بخش تھا فرقہ اہل حدیث کی تعلیم کامرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام ”اشاعت السنہ“ تھا، ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبدالسلام تھا۔ جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبدالشکور تھا۔

تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبہ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبدالجبار صاحب ساکن چندو منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبدالجبار کے بھائی عبدالرحمن سے ہوا تھا۔

یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہل حدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبداللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۱ء پیپلز کالونی لائل پور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

مولانا محمد حسین صاحب کی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی صاحب سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے، مولانا بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہو گیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطہ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:

”حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے“

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔

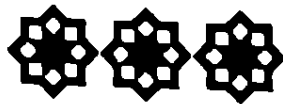
یہ سن کر مولانا نانوتوی نے فرمایا:

”حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے“

خلاصہ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن طہدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بیٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔

نیز طہدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب المنبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بیٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بیٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم طہدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے ان کی صحت پر مولانا بیٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بیٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔



مکتوب ششم

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی
در استفسار جواب شبہات ملحدان بر معجزات
و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط.... معجزات اور ثبوت نبوت....
از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں....
استفسار اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محمد حسن عفا الله عنه در خلعت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمه الله تعالی "سلام علیکم ورحمة الله وبرکاته" می رساند. اما بعد نامه سامی رسیده باعث بر بیان شبهات که امام رازی و علامه تفتزانی بنقلش پرداخته، جواب شافی نداده اند، گردید. پس یکی از آن این است که امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزه گفته که بعد تسلیم بودن معجزه خارق عادت و بودن آن بفعل خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از آن ثابت نمی شود.

حيث قال في الفصل العاشر من القسم الاول

من كتاب النبوات من المطالب العالية .

الفصل العاشر في أن بتقدير أن يكون المعجز قائما مقام ما إذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح فهل يلزم من هذا كون المدعى صادقا. قال المنكرون دلالة المعجزات على هذا المعنى غير واجب و يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الدلائل الدالة على صحة القول بالجبر دالة على ان فاعل جميع الاعمال العباد هو الله تعالى فاذا ثبت هذا وجب القطع بان خالق كل الاكاذيب و كل الجهالات هو الله تعالى و اذا لم يمتنع من الله خلق الجهل و الضلالة ابعاده انهم ان لا يمتنع معه ذكر كلام يوجب وقوع العليس و الجهل و الشبهة على قلوب العباد كان اولي لان فعل ما قد يفرض

الى الجهل ليس اعظم من فعل الجهل ابتداءً ا

الثانية لا شك في حصول الجهالات في قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله الى ان برهن على الشق الثاني بوجوه ثم قال فثبت ان خالق كل الجهالات هو الله و إذا ثبت هذا فلأن يجوز كون الله فاعلان لما يوهم الجهل اولى.

الثالثة ان انواعاً كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فلما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله مرید للجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب و على الثاني يلزم كونه ضعيفاً و كل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب.

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبنى على ان الكذب قبيح و هو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين القول و تقييده و قد عرفت انه كلام اتعاض ضعيف جداً او كذا المبنى عليه ايضاً انتهى مختصر بتغير يسير.

پس در جواب اين شبهات در فصل خامس عشر فرموده و العلم الضرورى حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص و شهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم و اليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه.

قلت لعل لفظ التصديق في اخر هذه العبارة من سهو النسخ و الصحيح لفظ الصديق اذا الكلام فيه لا يفي التصديق فانه مسلم على هذا الشق.

و علامه تفتازانى در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب اين اعتراض چنين فرموده.

(۳) و رابعاً. ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يغرر فرض و

ان جز عقلاً بناءً على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم
الانقضاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات و هذا مال قال القاضى ان
اعتزان ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن
مجرها جز اخلاء المعجزة عن الصدق و حينئذ يجوز اظهاره على
بدالكاذب و اما بلون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب و منّا من
قال باستحالة عقلاً فالشيخ لافضائه الى التعجير عن افاضة الدلالة على
صدق دعوى الرسالة والامام و كثير من المتكلمين لان الصدق مدلول
لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً
و كاذباً و هو محال. والماتر يذية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب
و عدم الفرقة بين النبى و هو سفة لا يليق بالحكيم الى ان ذكر. خامساً
الجواب عن قولهم ان استحالة الكذب من الله انما ثبت من الشرع.

ولزى اجوبه الفحام خصم ممكن نيست. جواب امام رازى خود ظاهر
ست كه شبه اولى و ثانيه بلكه بثالثه هم تعلقى ندارد و رفع شبه رابعه
اگرچه بظاهر ازان مفهوم مے شود ولا كن خصم رامے رسد كه بعد تسليم
استحالة صلور كذب از خدا تعالى تصديق كاذب منع پيش آرد و دفع اين
منع بلون اثبات اين معنى كه تصديق كاذب عين كذب بارى و يامستلزم
است. ممكن نيست. پس در حقيقت رفع شبه رابعه هم ازان نه شد.

و جواب علامه بوجوه محل كلام ست.

”الاول ان قوله ”ممتنع عادة معلوم الانقضاء“ الخ مخالف الواقع ولما

سيقع قطعاً اذ ظهور الخوارق على ايدى الكاذبين كالدجال و ابن صياد و
اشباههما قد نطق به السنة و شهد به الواقع وقد اعترف به المسلمون
و سموه استلراجاً و مكرراً الهيا فما معنى التفاته و امتناعه عادة.

(۲) الثانی ان قوله " فاذا جوزنا انخراقها فيه ان هذا تعليق بالجانز اذ تجوز انخراق العادة عن مجراها لا مانع منه و هو عين مفهوم المعجزة التي انتم بصددها فلما جوزتم الانخراق هنالك يجوزهُه الخصم ههنا.

(۳) الثالث ان قوله لا لتتحالة العلم بصدق الكاذب فيه تسميته كاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والافالخصم بسميه صادقا و يعد خارقهُه معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة و هكذا الكلام في قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها. الرابع ان قوله لا فضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الرسالة ولا دلالة شيء على ذلك فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة.

(۵) الخامس ان قوله لا يجابه التسوية فيه ايضا قناعة للموافق الذي يؤمن بالنبي الصادق لا المتبني الكاذب واما من انكر ذلك و عارض معجزة النبي بخوارق المتبني فلا حجة عليه في هذا.

واين توده اعتراضات ناشي از سوء بيان جوابات ايشانست ورنه اصل اعتراض متعلق دلالة معجزه بر صدق صاحب آن همين يك است كه براي تفارق معجزه نبي محقق و استدراج متبني و يامتاله مبطل من حيث الدلالة كه در اول بر صدق است و در ثاني بر كذب فارق بين پيدا بايد نمود. ويكي ازان شبهات اين ست كه امام رازي در فصل حادي عشر از قسم اول مذکور از منكرين نبوت نقل نمود.

" قالوانا ما راينا شيء من هذه المعجزات ولكننا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرين و على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن لا نسلم

ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذي يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل في صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدر في كون المتواتر مفيداً للعلم الي ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزلة والروافض التي تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة. منها قول اليهود عن موسى انه قال ان شريعتي باقية و انها لا تصير منسوخة و منها خبر اليهود ان التوراة التي معهم هي التي نزلت على موسى.

پس تر جواب بعض ازان از جانب متكلمين اداى نموده بتترئيف و جرح آن پرداخته و در جواب الجواب لب نكشوده و علامه تفتازانى در مقصد سادس شرح مقاصد از منكرين نقل نموده.

”قدح بعض المنكرين للنسبة في المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على العاميين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر و ان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد دبل ضابطته حصول اليقين فالبات اليقين به يكون دوراً.“

و در جواب اين چيزى نياورده و بر مجرد ادعا ضرورت اكتفاء نموده حيث قال بعده ”ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع اله ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب.“

و حالان كه خودش در صدر كتاب در ضرورت متواتر كلام نموده. حيث قال ”ان كون المعجزات والمتواترات والحدسيات من

قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المخلص
لاشتمال کل منها علی ملاحظه قیاس خفی.

و آن قیاس خفی این ست که بعد سطری چند آن را ذکر نموده
حیث قال (۱) " فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هولاء
مع کثرتهم واختلاف احوالهم لا یجمعهم علی الکذب جامع."

(۲) الثانیه انهم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة.

و مقدمه اولی ازین دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم مغالطه و
عین محل نزاع است. او می گوید که بساری از اکاذیب است که
بر نقل آنها تواتر موجودست و باین همه همه کذب است "کما
فصله الرازی" پس در جواب آن سوالات رجوع و تشتت
بضرورت و بداهت نزد خصم ادعاء محض ست که تفصیح ازان
بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آن اکاذیب باشد ممکن نی
و در بعض رسائل اصول حد متواتر چنان بیان کرده اند که مورد
دیگر اعتراضات است. قال فی التوضیح.

"الخبر اما ان یکون رواه فی کل عهد قوما لا یحصی عددهم ولا

یمکن توأطئهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم الخ

و یردّه ما فی شرح نخبة الفکر و شرحه ف ۸ والمتواتر لا یبحث

عن رجاله فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقه العدالة فی رجال

المتواتر قلنا قدرد علیه شارحونا انتهى مختصراً.

قلت و یرده ایضا ان اثبات عدالة جمیع هؤلاء کالمعتذر ثم ان قوله

لا یحصی عددهم و کذا قول النخبة بلا حصر عدد معین فیه ان ما لا

یحصى لا یتعلق به العلم وما تعلق به العلم وما تعلق به العلم من طرق

العواتر تكون محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيه ان التواطؤ على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم ما يوافق مذاهبهم فلا ينكرو وجوده فضلا عن الامكان وقد قال العلوي في شرح شرح النخبة حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقه على الكذب عليه لغرض من الاغراض لا يكون متواتراً.

فقیر در جواب این اعتراضات چیزها در ذهن دارد ان شاء الله تعالی در رساله معهوده خواهد نوشت. ولا کن چون بر فهم و علم خود وثوق و یقین اصابت نمی دارد لهذا در حل آنها رجوع با کابر نموده رجاء که بمقتضای الدین النصیحة از حل این اشکالات پهلو تهی نفرمایند. و اگر از دیگر علماء معقول و منقول درین باب مشوره جویند و باتفاق آرائی جمع جوابات مرتب شوند نهایت مستحسن می نماید و همراه جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانه فرمایند که نقلش نزد خود نداشته ام و ضرورت خود بآن متعلق می دانم فقط تمت بالخیر.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، بکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں ”سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد نامہ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخر الدین ہے۔ ان کے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان المبارک ۵۳۳ھ (۱۱۳۹ء) میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپ کو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سوشاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ ان کی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر۔ السرا المکتوم، کتاب المباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب الغرض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔ ۶۰۶ھ تا ۶۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔

تاریخ الحکماء۔ مترجم رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ علامہ سعد الدین تفتازانی، شہر تفتازان (خراسان) میں ۶۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ قاضی عضد الدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد نسلی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں، تیورنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ، ص ۲۰۱) رحمۃ اللہ علیہ مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

(۱) ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنے والے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اس کا مدعا معجزہ کی تصدیق کے لئے فصل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا مدعا ہوتا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب المنبوات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے (جو حسب ذیل ہے)۔

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا قائل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو اس کا معنی ہونا بھی واجب ہو گیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتداء میں پیدا کرنا ممنوع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممنوع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا قائل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم کا قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا قائل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مثبت الہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الہی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تفسیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ افتاعی جو یقینی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ محض طفل تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو افتاعی کہتے ہیں۔ مترجم کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہو گا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شہادت کے جواب میں پندرہویں فصل میں فرمایا:

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائے گا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بناء پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب شرح مقاصد کے ”مقصد سادس“ میں

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور جوگی بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جسکی کہ شخصی نے کہی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے عقائد سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صدق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدی یہ امام ابو منصور ماتریدی ہے۔ چونکہ یہ "ماتریدی" کہتے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندوستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو منصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی و ہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابو الحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے۔ امام ابو منصور ابو نصر عباس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابو بکر جرجانی کے اجداد امام محمد بن حسن کے اور امام محمد، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے مترجم ہیں امام ابو منصور ماتریدی کے تبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر

قراردینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے۔ اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک کہ اس ذکر تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ ان کے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے، دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اٹھ جانا اگر ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدائے تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم نے پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہ خداوند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اس کو مستلزم ہے لہذا چوتھا شبہ بھی دور نہیں ہوا۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنے کا موقع رکھتا ہے:

”اَوَّلُ يَه كِه اِن كَا قَوْلُ ”مَمْتَعٌ عَادَةٌ مَعْلُومٌ اِنْتِفَاءً“ اِلْحِ وَا قَعِي كِه مَخَالَفِ سِي اَوْر اِس وَجِه سِي كِه كَا ذِب سِي خَوَارِق كَا صَدُورِ ضَرُورِ هُو كَا اِس لِيْنِي كِه دَجَالِ هُو قِيَامَتِ كِي خُصُوصِي اَعْلَامَاتِ مِي سِي جِي سَا كِه مَخْبِرُ صَادِقِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِي فَرَمَا يَادِ دَجَالِ كَا ظَاهِرِ هُونَا هِي۔ دَجَالِ دَاهِنِي اَن كِه سِي كَا نَا هُو كَا۔ اِس كِي پِي شَانِي ”پَرُودِك“ اِس كِي سَا تِه جَنَّتِ (بَاغِ) اَوْر جَهَنَّمِ (آگِ هُو كِي) جُو اِس كُو مَان لِي كَا وَه اِس كُو بَاغِ مِي دَاخِلِ كَرِي كَا لِي كِنِ وَه آگِ بِنِ جَاِي كَا جُو نِه مَانِي كَا اِس كُو آگِ مِي دَا لِي كَا اَوْر وَه بَاغِ هُو كَا۔ وَه لُو كُو نِ كِي سَا مَنِي خَدَائِي كَا دَعْوِي كَرِي كَا۔ اِس كِي پِي چِي خَزَانِي چَلِي سِي كِي۔ وَه اِي كِ جُو اِن كُو قَتْلِ كَرِي كَا اَوْر پُھر اِس كُو زِنْدِه كَر دِي كَا۔ جِبِ دَجَالِ كِر رَا هُو كَا تُو عِي سِي عَلِي هِ السَّلَامِ اَسْمَانِ سِي اُتَرِي سِي اَوْر اِس كُو قَتْلِ كَرِي سِي كِي۔ مَتْرَجِمِ اَوْر اِبْنِ صِيَادِ اِبْنِ صِيَادِ كَا نَامِ صَافِ هِي۔ اِن خُصُورِ عَلِي هِ الصَّلُوةِ وَالسَّلَامِ

کے زمانے میں ابھی لڑکا تھا کہ ملاقات ہوئی۔ مدینے کے ایک راستے میں آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ کیا تم میرے اللہ کے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر لہذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہو گیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں حضرت کے ساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے۔ وہ اس وقت یہود کی ایک قوم بنی محالہ کے محل میں لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپ کو پیغمبر کہتا تھا۔ جیسا کہ کافروں پر شیطانی القاء ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط۔ یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ یقین سے ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے۔ جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہو گیا۔ بعض نے کہا اس کی مدینے میں وفات ہو گئی۔ لہذا ابن صیاد اور دجال علیحدہ علیحدہ شخصیتیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث)۔ مترجم اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں۔

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”فاذا جوزنا انخر اقاھا“ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کے ساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخر اقا کو وہاں جائز قرار دے دیا تو مخالف اس کو یہاں جائز قرار دے دے گا۔

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لاستحالة العلم بصدق الکاذب“ اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف

اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اس کے خارق عادت کو معجزہ شمار کرے گا تو اس کے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالة لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جاسکتا ہے، علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے ”والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لها۔“ چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لافضائه الی التعجیز الخ“ موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مخالف رسالت کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں استحالة التعجیز عن الفاضلة الدلالة کے ذریعہ کیسے حجت لاسکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول ”لا یجابہ التسویة الخ“ اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر، لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے مقابلے میں منتہی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ جو کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ قسم اول کی گیارہویں فصل میں منکرین نبوت کی طرف سے نقل کی (جو یہ ہے)

”منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز خود نہیں دیکھی لیکن

ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائیے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی۔ جنہوں نے کہا

کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

پہلا شبہ

پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے۔ یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی“ اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراہ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اس کو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے ”شرح مقاصد“ کے ”مقصد سادس“ میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

”بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا فائدہ دے گی تو خبر واحد ہی دے گی۔ اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور

اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تو اتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس اس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور دور منطق کی اصطلاح میں توقف الٹی علی نفسہ کے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تو اتر سے اور تو اتر کی صحت یقین پر موقوف ہو گئی۔ لہذا حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم ﴿ ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہ ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اس کے بعد فرمایا: ”متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہذا ان پر مذکورہ اعتراضات کے ساتھ جرح کرنا باوجودیکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔“ اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے:

”مجربات، متواترات، حدیثیات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ”مخلص“ میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے۔“

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:

(۱) بات یہ ہے کہ تو اتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں رکھ سکتا۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تو اتر موجود ہے اور ان کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازی رحمۃ

اللہ علیہ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہوں گے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جاسکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اس کی شرح کی عبارت کرتی ہے۔ ف ۸ اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اس کی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔

پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددہم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جس کا شمار ہی نہ ہو سکے گا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہوں گے اور گنتی کے ہوں گے۔ پھر ان کا یہ قول کہ ”لا یمكن تواطؤهم علی الکذب“ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز ان کے مذہب کے موافق ہو اس کی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ ”یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے

جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔ فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے۔ ان شاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ فقیر اپنے علم و فہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہذا ان کے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کر کے امید کرتا ہوں کہ ”دین خیر خواہی“ ہے“ کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقولہ و معقولہ کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کریں گے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہوں گے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ششم کا ترجمہ ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

(محمد انوار الحسن)



نستعلیق قاسم العلوم

ششصد و دو کتب است

مکتوبہ ششم

در جواب خط مولوی محمد حسین صاحب شاہوی در سببنا جوب شبہات مہذبان
بر مغزات و ثبوت از معجزہ و حصول تعین از تہمتہ تہمت نقل فرمایند و در جواب صاحب

مکتوبہ ششم

در بیان عدم جواز ارتقا نمودن مسلمانان از اہل ہندوستان ہر دو بیان
آدمی آفاق مہر و عیسیہ

در مطبع مجتہبان ہنر بار چاؤ طبع گرو

جلد اول

مبشوریم

من یرود الیہ خیرا ینقبہ فی الدارین
 المنة صدق باوان حمید زمان سید رسا العجیب وغرب کہ
 در تحقیق مضامین بحسب تدقیق نکات لطیفین فردوس است
 مطبوع تاریخ پانزدهم ماه ربیع الثانی سنه ۱۲۹۲ هجری قمری بر سر

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی قاسم علی
 در تصحیح مولانا مروج که در علم و عمل خویش نیز سلف صاحبین بستند
 و بیجوت طبع و ذکاوت ذمین خود یادگار علماء محققین
 در طبع مجتبیای اول با تمام کتب مست از علی طبع گردید

جلد اول

خط مولوی محمد حسین صاحب ثنائی در استغنا بجا شہادت
لحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از
خبر متواتر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد حسین صاحب اللہ عنہ در خدمت منظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم در کتب
و برکاتہ میرساند ابابعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علامہ
نفتازانی بنقلش پرداختہ جواب شافی نداده اند کہ دید پس یکی از ان این است کہ امام رازی
از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خالق عادت و بودن ان
خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از ان ثابت نمی شود حیث قال فی
الفصل العاشر من تعظیم الاول من کتاب النبوات من الطالب العالیۃ لفصل العاشر فی
ان بتقدیر انیکون المعجز قانما مقام ما اذا صدقہ اللہ تعالیٰ علی سبیل التصحیح فهل یزیم من ہذا
کون المدعی صادقاً قال المنکرون دلالة المعجزات علی ہذا المعنی غیر واجبہ بل علیہ وجوب
الاولی ان الدلائل الدالہ علی صحتہ القول بالمعجز والہ علی ان فاعل جمیع افعال العباد هو اللہ
فاذا ثبت ہذا وجب لقطع بان خالق کل الاکا ذیب و کل اجمالات ہو اللہ تعالیٰ و اذا لم
یقنع من اللہ خلق الجہل و الضلالتہ ابتداءً فبان لا یستمر منہ ذکر کلام یوجب و مرجح التلبیس
بجہل و الشبہہ فی قلوب العباد و کان اولی لان فعل ما قد یغنی الی الجہل لیس عظیم من فعل الجہل
ابتداءً الا انیہ لوشک فی حصول اجمالات فی قلوب العباد فاعل ہذا الجہل اما انیکون
ادیکون ہو اللہ الی ان برہن علی الشق الثانی بوجہ ششم قال فثبت ان خالق کل اجمالات

ہو محمد و اذ ثبت ہر شخص ان بخیر کون اسے عاجلہ لما یومئذ یبطل اولی - ان اللہ ان انوارا کثیرة
 من الجہات میل بعد فان ان یقال انہا حصلت علی حق ارادة الصدا و علی خا و فی بعض الاولین
 کان اسد ید الجہل فماتین منہ علی ہر تصدیق کاذب علی انسانی لیزم کوزہ صغیرا و کل من
 کان کذب لا یشیع منہ کذب الاربعة ان کلہم القائل بن تصدیق القاذب محال علی انہم
 علی ان کذب قہیم ہر من اسد مجال الا انما ان ہرہ القاعدة منبہ علی القول بحسب ان
 و تصدیقہ قد عرفت ان کلام اقناعی ضعیف جد . کذا المعنی علیہ ایضا انتہی تختصر بتغیر سیر
 یس جواب من شبہات در فضل فلس عشر فرمودہ و بعلم الضروری محال بان کذب علی محال
 لان صفة نفس مشہادۃ الفطرة دالہ علی ان صفة النفس محال علی اسد عند ہر محال بحسب الجہم
 و البتین بان ظہور المعجزہ علی تصدیق انتہی کلام قلت لعل لغو بتصدیق فی آخر ہر
 العبارة من ہذا النسخ و اصح لفظ الصدق اذا الکلام فیہ ثانی تصدیق فاذ مسلم علی ہر
 الشق و علامہ تغاثر ان در مقصد سادس شرح مقصد در جواب این اعتراض جنین فرمودہ و در جواب
 ان ظہور المعجزہ علی يد الكاذب ہای غرض فرض ان جاز عقلا بلنا علی شمول قدرہ اسد بتانی
 فیہ متیح علامہ معلوم الاتقاء قطعاً كما ہر حکم سائر العاديات و ہذا ما قال نقاضی بن اقرن
 المعجزة بالصدق بعد العاديات فاذا جزنا انخر اجماعنا مجازا جاننا خلا المعجزة عن الصدق
 و عندہ یجوز اظہارہ علی يد الكاذب و اما بعد من ذلك فلا مستحانہ بعلم بصدق الكاذب و من
 من قال استحالة عقلا فالشيخ انصاري ان التجيز عن فاضلة الدلالة علی صدق دعوی
 و ہذا ہم و کثیر من الکلمین ان الصدق بدلیل المناہزہ لعل لائقان لعل فلو ظہرت من ابدا
 لزم کوزہ صادقاً و کاذباً و ہر محال و الی تردیدہ تا یجاہ لتسویہ بین الصادق و الكاذب عند التفرقة
 بین البتین و ہر صفا طین با حکیم الی ان ذکر غائب الجواب عن قولہم ان استحالة
 من اسد اما ثبت من الشوع و ازین اجوبہ انہم خصم مکن نیست جواب المم رازی خود ظاہر است
 کہ مشہد لعل و ثانیہ بلکہ ثانیہ ہم تعلقی ہر در دفع مشہد رابعہ لعل بان مضموم مشہدہ کہ

خبر را میرسد که بعد از این استمالة صدور کذب انفرادی انچه استمالة تصدیق کاذب منع پیش آورد
و دفع این منع بدون اثبات نمایی که تصدیق کاذب مبین کذب باری و یا مستلزم نیست ممکن است
بسیار حقیقت منع شبهه العجم از ان نشد و جواب معارضه بوجه محل کلام صحت الاولی ان قوله
منع عادة معلوم الا تمایز الخ مخالف الواقع ولما یستغنی قلعا از ظهور الخوارق علی ایدی الکاتبین
کالدجال ابن میاد و شباهها قد نطق به السنة و شهده الواقع و قد احترف به المسلمون و سموه سدا
و کما الهیة فاسنی انتفاء واقعه عادة لثانی ان قوله فاذا جزنا انخرافها فیه ان هذا تعلیقه
بالجائز از تجرد الخراق العادة عن مجرایها مانع من دو مبین منهوم السجدة التي انتم بعدد ما
فلما جزتم الاخرق بنالک یخبر کفهم بنی الثالث ان قوله لاستحالة العلم بصدق الکاذب
ان نسبت کاذب بر مصطفی مستر الاسلام و الا فکفهم لیسیه صادق و بعد فارتد سجدة فلیزم عند
اجتماع الکذب مع الصدق حتی یلزم الاستحالة و کذا الکلام فی قوله والامام و کثیر من المشککین لان
الصدق مدلول بها الرابع ان قوله لانضائه الی التعمیر متغنی للموافق غیر منعم للمخالف فانه لا یسلم
وجود الرسالة و دلالة شیء علی ذلك فیکفیح علیها استمالة التعمیر عن اخاصة الدلالة الخ
ان قوله لا یجابه التسویة فیه ایضا قناعة للموافق الذی یؤمن بالبسی العاصق الی التینی الکاذب
و اما من انکر ذلك عارض سجدة البنی بخوارق التینی فلاجحة علیه فی هذا و این توده اعترافنا
ناشی از سور بیان جوابات ایثالت در نه اصل اعتراف متعلق دلالة سجده بر صدق صاحب
ان همین یکست که برای تفاسیر سجده نبی حق و استدرج متینی و یاتاله صجل من حیث الدلالة
که در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود و یکی الا ان شبهات نیست
که امام رازی در فصل حاوی عشر از قسم اول مذکور از مشککین نبوت نقل نمود قالوا انما اربنا شیئا
من هذه المعجزات و کما سمعنا من جماعتهم قالوا سمعنا من اقوام آخرین و علی هذا الترتیب الی
ان یصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن نعلم ان مثل هذا الخبر یفید البتة
انام و الذی یصل علیه فیه شبهة الاولی ان الخبر المتواتر حاصل فی صور کثیرة مع انکم تمکن

بانکه با ذکب یقین فی کون التواتر مفید العلم لی ان ذکر عشرة اکاذیب من اليهود والنصارى
 بوس المستزلة وارواض من حتی تحقق فیها تواتر سواد کونها اکاذیب البتة منها قولی اليهود عن کون
 کل من شریستی باقیته وانها تصیر منسوخة منها خبر اليهود ان التواتر الی سبهم من التواتر علی
 فی سبب جواب بعض ازان از جانب مشکلمین اسی نموده بتزئیف و جرح آن برداخته و در جواب
 یب لب کثوره و ملار تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از شکرین نقل نموده قدح
 من المکرین منبوه فی البجوات بانها علی تقدیر ثبوتها لا ثبت علی العاصمین فان اتوی طرق
 بها التواتر وهو لا یفید یقین لان جواز الکذب علی کل احد یوجب جوازہ علی کل احد لکنه غیر
 عاود لانه لو افاده الاثارة خبر الواحد لان کل طبقة یفرص من عدد التواتر فعد نقصان احد
 بقیت مفیده للیقین و کذا لی الواحد فظاهر و ان لم یبق کان المفید هو فک الواحد للزائم
 غیر مضبوط بعد بل ضابط حصول الیقین فان ثبات الیقین به یكون مؤثرا و در جواب این
 می نیارده و بر مجرد ادعا ضرورت اکتفا نموده حیث قال بعده ان التواترات اصدق
 ضروریات فالقبح فیها بما ذکر مع انه لا یستحق الجواب و حاله آنکه خودش در صدد
 ابد در ضرورت تواتر کلام نموده حیث قال ان کون للجوابات و التواترات
 در شکیان قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المختصر و اشکال کل منها علی خطه
 پس ضمنی و ان قیاس ضمنی ایست که بعد نظری چند ترا ذکر نموده حیث قال فانه لا بد فی من
 یقول تعد متین احدی ان هو لا مع کثرتهم و اختلاف احوالهم و کجهم علی الکذب جامع ان
 لم قد یقتوا علی الاخبار عن الواقعة و مقدمه اول ازین دو مقدمه نظری بلکه ترا و خصم من
 بین مثل نزاع است بود یگوید که بسیاری از اکاذیب است که بر نقل آنها تواتر موجود است
 یا نه نیز هم هر کذب است که ما فصله الازمی پس در جواب آن سوالات رجوع و تثبیت بضرورت
 در ایت ترا خصم بود ما محض است که تنصیر از این بلا صبط حد تواتر که مانع از دخول آن کاذب
 شد ممکن فی و در بعضی باطل اصول حد تواتر چنان بیان کرده اند که مورد دیگر اعتراف است

قال في التوضيح انما يكون روايته في كل عهد تواما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على
 اكثرهم و بعد التهم المذمومة ما في شرح نعمة الفكر و شرحه و المتواتر لا يبحث عن رجال
 فان قيل قد اشترط في كتب اصول الفقه العدالة في رجال المتواتر قلنا قدر عليه شارحا
 انتهى مختصرا قلت و يردده ايضا ان اثبات عدالة جميع هؤلاء المتعذر ثم ان قوله لا يحصى منهم
 و كذا قول النجفة بلا حصر عدد معين فيه ان ما لا يحصى لا يتعلق بعلم و ما يتعلق بعلم من طرق
 التواتر تكون محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيه ان التواطؤ
 على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم بالوافق مذايبهم فلا يكون وجوده فضلا عن الامكان
 وقد قال العلوي في شرح شرح النجفة حتى لو اجتمع غير محصو بما يجوز توافتهم على الكذب
 لغرض كمالا غرض لا يكون متواترا فيترد جواب اين اعتراضات جبراً و ذهن داران اشاعتهم
 در رساله معهوده خواهد نوشت و لاكن چون بر فهم و علم خود وثوق و يقين اصابت بمن داران
 لهذا در حل آنها رجوع با كابر نموده رجاء كه مقتضای الدين بنصیحه از حل اين اشكالات
 پہلو ہتی نفرمایند و اگر از دیگر علماء معقول منقول دین باب شوره جویند
 باتفاق ارا می جنبه جوابات مرتب شوند نهایت مستحسن می نماید و ہمراه
 جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل اصل ضرور روانه فرمایند
 كه نقلش نزد خود داشته ام و ضرورت فوق بیان
 متعلق می دانم فقط
 تمت
 بلخاری

مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ مکتوب ششم کے تحت مکتوب الیہ مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ کا تعارف آچکا ہے
خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اوّل میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں اہل علم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرہ ممنوعہ سے کم نہیں۔

وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہوں گی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکورہ مونسٹ کے ملاپ سے عموماً نسل کا

ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی لڑکے کا پیدا ہو جانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔

عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔

ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں، ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ عصا کا اڑدھابنا دینا، چاند کے ٹکڑے کر دینا، کنکریوں کا بول اٹھا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اس کو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوب صورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دندان کے مجموعے پر منحصر ہے۔ لیکن اگر کال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے۔ کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔

لیکن مطلقاً شرجدا اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے گل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔

لہذا صادقین کی معجزات کے ذریعے امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی، قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو تسلیم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے ”کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے“۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تو اتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تو اتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تو اتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تو اتر ہے لہذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تو اتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تو اتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی

چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے دو اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تھمازانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قابل نہ ہوتے۔

کیونکہ تورات و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر متکی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور تورات معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھوائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہذا تورات و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔



مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین بٹالوی

در جواب شبہات ملحدان بر معجزہ

و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات
کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سيد المرسلين محمد و آله وازواجه و صحبه اجمعين.

بعد حمد و صلوة بنده خاکساز محمد قاسم بخدمت منور
مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام الله فیضه. پس از سه
مسنون گذارش پیرا است. امروز روز چارم است که بروز دوشنبه
گرامی نامه نزدم دریں شهر میرٹھ رسید، خواسته بودم که بمجرد
ورود بامثال امر سامی پردازم و هرچه بلهن من رسد نوشته برسانم.
اما خطی از جانب سید احمد خان صدر الصدور بنارس مشتمل بر
سیزده سوال متعلق به کیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامه گرامی
رسیده نهاده بود. اول تحریر جوابش نظر بمصلحتها چند مناسب
دیدم. آنروز که نامه گرامی سرمایه افتخارم شد باین کاوش بر جا
بگذشت. نی غلط گفتم آنروز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند
رسیده بودند بمدارات شان فرصت توجه بکار دیگر میسر نیامد.
روز دویم که بنشستم جواب خط سید احمد خان بنو شتم. دیر روز
خواسته بودم که قلم بگیرم و خیالات مکنونه را بمعرض عرض
بکشم اما سرگرائیها باعث نانتوانیها بود. بهانه بیکار دیده پهلو بر
بسترزدم صبح را بشام رسانیدم. امروز بحمد الله نه کاری در پیش

است نہ آزاری دل ریش خیال امثال باز تازہ شد و موکشان
بمعرض بیان آورد. آنا یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی، می ترسم
کہ بہ مطلب برسوم و مفت پریشان کنم. مگر ازاں جا کہ ”المامور
معدور“ ہرچہ بدل دارم دریں صفحہ مے گذارم. اگر راست آمد
ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بے ہودہ سرائی خود. خود پیش
نظر دارم. بالجملہ اول بنام علیم این گذارش است کہ .

ترجمہ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سيد المرسلين محمد و اله وازواجه و صحبه اجمعين.

حمد و صلوة کے بعد بندہ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ
فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے
روز آپ کا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچنے ہی
آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیج دوں لیکن ایک
مکتوب سرسید احمد خان ۛ سرسید احمد خان متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے
مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بنیاد ڈالی۔ حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے
اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے۔ حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے۔ دہلی میں
۱۸۵۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دین دار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں
کرتا اور دنیا دار لوگ ان کے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سرسید بڑے محبت قوم تھے۔ ان
کی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گزری۔ ۱۸۹۵ء میں انتقال کیا اور یونیورسٹی کی مسجد کے بازو
میں دفن ہوئے۔ مترجم ۛ صدر الصدور بنارس کی طرف سے زمین و آسمان کی کیفیت سے
متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا۔ چند مصلحتوں کی
بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔

جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگذرا نہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دور اول کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اول کے حج پر جانے کے وقت ان کو دارالعلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے نو درے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے ۱۲۵۲ھ، ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۳ھ اور ۱۲۸۵ھ، ۱۸۶۸ء اور ۱۸۶۹ء میں دو سال مہتمم رہے۔ بعد ازاں ۱۲۸۸ھ، ۱۸۷۲ء میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اوائل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا، اور جنت البقیع میں دفن ہوئے صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع میں ہمشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خان صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور ولی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سرگریبان محاسن کا باعث ہو گئیں، ابھی لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اس لئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہو گیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ پتے کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے صفحہ کاغذ پر لکھ چھوڑتا ہوں۔ اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بے ہودہ سرائی کو میں خود جانتا ہوں الحاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گزارش کرتا ہوں کہ

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی

مبحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد
نظر بریں اول رمزی ازین گذارش می کنم ممتنع را دو قسم است.

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون

جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ ”امکان اور امتناع“ اور ممکن اور ”محال“ سے بہت
زیادہ تعلق رکھتی ہے اس کے پیش نظر اول اس سے متعلق ایک راز کہتا ہوں۔

اقسام ممتنع... ممتنع را دو قسم است

(۱) یکی ممتنع بالذات. و آن منحصر در اجتماع النقیضین است
خواہ گویند در ارتفاع نقیضین. خواہ گویند در ارتفاع نقیضین. زیرا کہ
اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع. یعنی اصل
ہمیں است کہ اگر این باشد آن نباشد اگر آن باشد این نباشد
و همچنین اگر این نباشد آن باشد و اگر آن نباشد این باشد. اندرین
صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع است
بارتفاع منقلب شود. چنانچہ بدیہی است. بلکہ اگر ارتفاع را ہم
اجتماع نقیضین گویند بجا است. چہ ربط تناقض چنان کہ در نقیضین
بود همان ارتباط در رفع هر دوست بالجمله ممتنع بالذات منحصر
درین است و وجهش اینست کہ امتناع از اقسام ضروریہ است و
ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آن. چنانچہ ہمہ
دانند کہ ضروریہ قضیہ باشد و آنہم از موجہات و پیدا است کہ جہتہ
کیفیہ نسبت نہ غیر آن. مگر ضرورت یا ایجابی است یا سلبی. اول
گاهی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ

وجوه امر واحد باشند مثل زید زید و گاهی در ناقص بود یعنی جائیکه
محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" بوجه اشتمال
انسان بر حیوان ذات قضیه "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" را "الْحَيَوَانُ حَيَوَانٌ"
لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل "الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ" این جانیز
وجه همان اشتمال یکی بردیگری است که خبر از عینیه بعض مراتب
دهد. یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر. ورنه انفکاک
آن چه دشوار بود. چه اگر ناشی از غیر بودی مصدرش آن غیر بودی و
ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاهر است که

قابل در مرتبه ذات و معروض در مرتبه حقیقت خود معری از
مقبول و خالی از عوارض بود. اندرین صورت عروض آن برای
بحدوث آن در آن باشد، و هر حادث را اول عدم آن در محل آن
می باید و پیدا است که عدم سابق و عدم لاحق همه در مراتب برابر
اند. فرق امکان و امتناع بمیان نمی توان آمد تا گویند که اول
ممکن است و ثانی ممتنع. آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک
را گنجایش باشد بجا است که آن جا ربط ذاتی نباشد و ازین
جهت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نه آنکه مثل لزوم لازم ذات
و آنهم لازمی که ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضروری بود.
بالجمله کنه لازم ذات مندمج در ذات باشد و مندرج در آن و مابین
المرتبین فرق تشکیکی است نه تباین حقیقی.

غرض چنان که در حمل ناقص ترکیب باشد این جا تشکیک
باشد و ظاهر است که اشتمال بسیط بمراتب ضروریه زیاده از آن
ست که در مرکب به نسبت اجزاء بود.

بالجمله حاصل این همه اقسام همان حمل اولیٰ است و چون ما بین این قسم اطراف نسبت ضرورتہ ایجابی بمیان آمد اگر یکی را ازین قسم اطراف زیر نفی کشیده بادیگر ربط نیست ایجابی دهند بالیقین ضرورتہ سلبی بمیان آید۔ چه اندرین صورت یکی نقیض دیگر باشد خواه بصراحتہ تناقض بود چنان کہ در حمل اولیٰ تام بود۔ خواه بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیہ زید زید اگر موضوع رایا محمول را فقط زیر لا آرتدو دیگر را همچنان گذارند آن وقت ضرورتہ ایجابی مبدل بضرورتہ سلبی شود۔ چنانکہ زید زید بالضرورتہ مے گفتند همچنان زید لیس بلا زید بالضرورتہ گفتن لازم آید۔ وما وراء این اقسام ششگانه هر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندرین صورت نہ در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی به نسبتہ دیگر بود نہ نسبتہ تنا فروتدافع در میان نشیند و چون این چنین باشد ظاهر است کہ امکان باشد۔ زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورتہ ایجاب و سلب بود۔ چون ضرورتہ ایجاب نام اقتضاء و ضرورتہ سلب کام تدافع برآمد و درین میدان نہ این است نہ آن۔ پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چه باشد ، چون ازین قضیہ بحمد اللہ فراغت دست داد۔ سخن دیگر مے باید گفت۔

اقسام ممتنع

ممتنع ﴿ ممتنع ممکن کی ضد ہے جو ہونہ سکے۔ مترجم ﴿ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین ﴿ نقیضین۔ دو متضاد اور ایک دوسرے کے

مخالف چیزیں جیسے حرارت و برودت۔ مترجم ﴿ میں منحصر ہے۔

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کہہ لیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا

موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم۔ یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائے گی۔ تو وہ پائی جائے گی اور اگر وہ نہ پائی جائے گی تو یہ پائی جائے گی، اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئے گا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائے گا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع ﴿مثلاً آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آ موجود ہوا۔ مترجم﴾ کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تقاض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اطراف کے عوارض میں سے۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ ﴿قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم﴾ ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی نام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زینۃ زینۃ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الانسان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی

ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور لزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اس میں اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کے لئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہہ سکیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو لزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ، ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم کا فرق ہے نہ کہ حقیقی تباہیت۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ "اشتمال بسیط" ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی بہ نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لا کر دوسری کے ساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا، خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زیند زیند سے اگر موضوع یا محمول کو فقط "لا" کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر "لا" کے چھوڑ

دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائے گی جیسا کہ زَنْدٌ زَنْدٌ
 بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زَنْدٌ لیس بلا زید بالضرورت کہنا لازم آئے گا۔ اور
 ان اقسام ششگانہ (۶) اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد
 ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں: (۱) حمل اولی تام (۲) حمل اولی ناقص جبکہ محمول و موضوع کی
 فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو
 ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی
 ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے
 سلب۔ اول تین صورتوں کی مثال: (۱) زید زید بالضرورة (۲) الانسان حیوان بالضرورة
 (۳) الاربعة زوج بالضرورة۔ دوسری تین صورتوں کی مثال: (۱) زید لیس بلا زید
 بالضرورة۔ (۲) الانسان لیس بلا حیوان بالضرورة۔ (۳) الاربعة لیس بلا زوج
 بالضرورة۔ مترجم کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں
 موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضا کرنے کا تعلق ہے اور نہ دونوں
 میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو
 ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے۔ چون
 کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس
 میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیے
 سے بحمد اللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہئے۔

تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات این بود کہ عرض کردم مگر حقیقت
 ممتنع بالغیر نیز می باید شنید. ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود
 ممتنع نہ بود اما بوجه عروض امتناع از خارج و اختلاط آن ممتنع
 بالذات این وصف بدست آورد. بالجمله بامتنع بالذات آمیختہ

رنگ امکان از روی خود ریخته باشد.

وجه این گذارش این است که هر بالعرض را از موصوفی بالذات ناگزیر است. آب که در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود گرم است و چون ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصاریافت اختلاط و اتفاق همی اجتماع راه وجود آن نیز زده باشد مگر واجب ممتنع نتوان شد. نظر برین انحصار ممتنع بالفیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدیر مطلق است که قدرتش بالائے قدرتها و همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر درخور تعلق قدرت بآن است اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضاء صفتی از صفات خدا وندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود. ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیه مثل "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يُرِيدُ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَلَا رَادَّ لِقَضَائِهِ" و امثال این ها که دلایل عقلیه نیز همصفر آنهاست همه باطل گردند. کس نمی داند که وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص بمیان قدم نهاده درنه این امکان مبدل بضرورت شدی و این سلب ضرورت رنگ ضرورت گرفتگی و چون بالذات نیست همه بالعرض باشند. و پیشتر عرض کرده شد که هر اتصاف عرضی را سابقه اتصاف ذاتی ضرور است پس هر که درباره وجود و کمالات وجود این چنین باشد اعنی اتصاف او بآنها ذاتی باشد ماهمان را خدا میگویم مگر اندرین صورت او

مصدر همه اوصاف وجودیه خواهد بود ورنه محل و معروض آن اندرین صورت باز خلو آن ازان کمالات در مرتبه ذات و اکتساب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست. و چون این چنین است معارضه اراده غیر باراده او تعالی معلوم. چه آن از مقتضیات و آثار این اراده است معارض چون توان شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است که دست او تعالی میگرد. تعدد واجب، نه تنها نزد اهل اسلام ممتنع است کامه انام چه خاص و چه عام چه فلاسفه و چه غیر اوشان همه درین باره یک کلام دارند. الغرض آن مانع که سرمایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم در ذات و صفات او تعالی ست.

اندرین صورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خدا وندی بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم آن لازم خواهد آمد. مگر از پیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطور یکه گیرند یعنی عین گویند یا غیر لا عین ولا غیر بهر او تعالی ضروری ست. اکنون در صورت تعلق اراده بممکنی اعنی بمفهومیکه نه از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آن صفت لازم آمد. پس همان اجتماع نقیضین بهم رسید. مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن خاص از هر دو جانب مسلوب الضرورت باشد. اندرین صورت پر ضرور است که جانب عدم ممکنات موجوده هم در اوقات وجود اوشان ممکن بود و چنانکه واجب نیست ممتنع هم نباشد لیکن چون مسلم ست که علم خدا وندی تعلق بوجود آنها درین وقت گرفته اکنون اگر این

وقت ارادہ خدا وندی بعدم آنها متعلق شود غلطی علم کہ مشواز عدم انکشاف اشیاء کما ہی و عدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید چہ اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آن ضروری ست مستلزم آنست کہ جملہ احوال ہر شے و اغراض آنها منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفت العلم لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است و عالم را قوت کاشفہ همچنان لازم کہ آفتاب را شعاع۔ و ہمیں است علت تامہ کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف آن لازم آید۔

ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کارنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔ اس گزارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ”ممتنع بالذات“، اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈاکہ مارا ہوگا مگر (یعنی وجود کو محال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہو جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدر کی قدرت

سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضایا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہوگا۔

ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً ”یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يُرِيدُ“ اور ”يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ“ اور ”لَا رَادَ لِفَضْلِهِ“ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور ان کے وجود کے کمالات یعنی علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات۔ یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ ”سلب ضرورت رنگ ضرورت“ اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ، قدرت) بالعرض ہوں گے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کے ساتھ ذاتی ہو، ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہوگا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہوگا اس صورت میں پھر اس کا مرتبہ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئے گا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ معلوم (یعنی نہیں ہو سکتا) کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔

غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں ”امتناع“ بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کر لوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئے گا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لایعین اور لا غیر اس خدائے تعالیٰ کے لئے ضروری ہے اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کے ساتھ ارادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئے گا۔ لہذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہو گیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ”ممکن خاص“ دونوں جانب سے ”مسلوب الضرورت“ ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی ”جانب عدم“ بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ ”واجب“ نہیں ہے ”ممتنع“ بھی نہ ہوگی۔ لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی سے ان کے وجود کے ساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے۔ اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جس کا خدائے علیم کی جناب کے لئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے احوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک عرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور عالم کے لئے ”قوت کاشفہ“ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کے لئے شعاع لازم ہے اور کشف اشیاء کی ”علت تامہ“ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کہ تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

جواب

جوابش اینست که علم باری در ازل مسئله است متفق علیهاو آن هم به نسبت جمله کائنات نظر برین این هیچمدان خود درین باره تن زده می رود. ورنه مکتون خاطر خود را که به نسبت این مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از مبحث خود خارج شود. و دنباله در از اصل مطلب باولا حق شود. مگر چون بحمد الله درین مسئله اطمینان قلبی نصیب این هیچمدان شد از دارو گیر و پرسا و پرسی هیچ نمی ترسم.

بالجمله هرچه این جا است عکس عالم بالا است. این همه کائنات را اول تحقق دران موطن روداده و باز مطابق آن درین موطن عکس افتاده. اگر فرق است این چنین است که گردا گرد چاک کوزه گر نقش هابسته آئینه بیک طرف گذارند. و باز چاک را در برابرش نصب کرده بگردانند. درین آئینه عکوس نقوش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند. پس چنان که این جا آن نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجددی در ذات آنها روندند. آری بوجه این حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رودهد همچنین در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند. آری درین موطن که نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم همچو آئینه صاف و شفاف بنهاده اند بوجه حرکت اراده همه حادث و متجدد باشند.

چون این قدر بهر تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیه این قصه سکوت و رزم و ازوجه و کیفیت تحقق آن در موطن علم و وجه تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحرک آن برجهت مخالف اگر هیچ نگویم حرجی نمی

بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات این عالم و انکشاف مصالح آن اشیاء بتمامها ضروری است. و پس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اس کو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپ کو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضمحل خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں، میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائے گا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دم اس کے ساتھ لگ جائے گی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے، مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کہہار کے چاک کے گرداگرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھ دیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس فوراً آجائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے۔ پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدید ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذات میں تجدید اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور آزی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے ارادہ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نوبنو ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کے لئے کافی ہے، لہذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اس کی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور ”موطن علم“ اور وجہ ”تعاکس و تقابل“ اور بجائے خود وجود ”خارجی“ کا ”قرار“ یا اس کے مخالف جہت پر ”تحرك“ کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کے ساتھ علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالحوں کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالحوں کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

شرح این اجمال

شرح این اجمال اینکہ قبل فعل اختیاری تعقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب . مگر انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ازین منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگران . چون بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او تعالیٰ محال است و ہم چنین تخیلی ضرر او ممتنع . اغراض او تعالیٰ منحصر در منفعت دیگران یا مضرت اوشان باشد و پیدا است کاریکہ بغرض نفع دیگران کردہ شود رحمت باشد و کاریکہ بغرض مضرت دیگران کردہ شود غضب بود . مگر چون غرض در نفع خویش را گویند اهل اسلام را اعتقاد این معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند . زیرا کہ نفع خود آن خواهد کہ بذات خود نقصانے داشته باشد و دفع مضرت از خود ازاں متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاہر است کہ این حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازاں کہ کنہ این حاصل و زایل درباری تعالیٰ نبود . پس

از آن جا که هر بالعرض را موصوفی بالذات باید. احتیاج خدا بسوی دیگران لازم خواهد آمد. و خدا نام آنست که همه محتاج او باشند.

بالجمله وجود و کمالات وجود همه درجانب او تعالی از اوصاف ذاتیه باشند. ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خدا وند تعالی شأنه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره "سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَيَّ غَضَبِي" از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اولیه رحمت باید دید. و درحق مدفوع عنه رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیه و بالعرض غضب باید فهمید. مگر چون قصه این چنین است جانب سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم ممتنع بالغیر بود. بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم دران بوجه لزوم اعدام، صفات دیگر از رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آن نیز ممتنع بالغیر باشد. مگر چون تسلیم این صفات درحق آن پاک ذات ضروری است. چه این همه صفات وجودی است و جمله صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وهم عدم سابق است نه اندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات همان اجتماع نقیضین اعنی وجود علم و رحمت و غضب و غیرها و اعدام آن ها لازم آمد و بوجه عروض این اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن آن مسلم شد همان آش در کاسه باشد. یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد. مگر چون وجه امتناع این قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود این قسم را محال عادی

گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند۔ مگر عادت، خدا وندی را مغیری بالائی نباشد۔ ورنہ همان محل عوارض بودن خدا وند تعالیٰ شاہہ کہ مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوی دیگران است لازم آید۔ نظر برین سمایہ توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیۃ و موجب تبدل و تغیر یکی بدیگری اگر باشد از زیر او باشد۔ یعنی این تغیر و تبدل منتسب بعلی فاعلی نشود۔ بلکہ التساب آن بعلة قابل باید فہمید۔ القصہ ہر کرا محل و قابل رحمت دیدند آن را بنواختند و ہر کرا مورد غضب فہمیدند از نظر الداختند نظر برین جائیکہ این ممکن است آنرا امکان نبود و جائیکہ آن امکان دارد این را گلر نبود۔

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری فعل اختیار فی فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے، لہذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدائے تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کے لئے کیا جائے وہ ”رحمت“ ہوتا ہے۔ اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں۔

غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفعِ معصرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور معصرت کے لئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئے گی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اس کے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو)۔

غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس خدائے تعالیٰ کی جانب میں اس کے ذاتی اوصاف میں سے ہوں گے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شلنہ سے ظہور میں آئے، خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ ”میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی“۔ رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اول تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اولاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے، کیوں کہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور ”وجودی صفات“ تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ

عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے ”جانب سلب“ کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم ہو گیا وہی آتش در کاسہ والا معاملہ ہوگا۔ یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب ”برابر“ ہو گیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتنعات کی وجہ امتناع، رحمت اور غضب کے اقتضاء کی مخالفت تھی، اس لئے اس قسم کو ”محال عادی“ کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو ”عادت“ کہتے ہیں۔ مگر خداوندی عادت کے لئے کوئی بالا ترتیب کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ خداوند تعالیٰ شانہ کا وہی محل عوارض ہونا جو کہ اس خدائے تعالیٰ کے لئے صفات اور کمالات کے (موصوفہ) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہوگا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی ہو جو قبول کی استعداد رکھے اس کو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گزر نہیں ہوتا۔

مثال

و این بدایں ماند کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر جانب طرح

..... بیک طرف دالان و دیوار آن نصب کرد و بیک طرف پاخانہ و باورچی خانہ را بنا نهاد و باز نظر کرد کہ این درخور این کار است و آن شائستہ آن اطوار. پس چنان کہ بحکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکہ طبیعتش برگردد یا مکرہی و جابری و بجبر کناند همچنین وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد. و خود ظاہر است کہ نہ انقلاب اخلاق خداوندی متصور است ورنہ ! کراہ کسی برد ممکن. ورنہ همان فساد کہ معروض شد لازم آید. اندرین صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آن مخالف وضع مقرر همچنان باشد کہ قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراہ دیگران بران وقوع بول و ہراز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانہ از ان اکتون وقت آنست کہ از نتیجہ این تطویل کہ بظاہر لا طائل می نماید بیا گاہانم.

مخلوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آن بموطن دیگر لازم نیاید. مگر مرادم این وقت از امکان ذاتی نیست کہ آن مردم یکسان است. بلکہ غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود. وجہش اینکہ افعال را بعادات گره داده اند و عادات ہمیں اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند. و ہمیدم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست. اعنی این امر نتوان شد کہ آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند. چہ رحمت خداوندی عقلاً مقتضی اثابت صالحان است و غضب او تعالی مقتضی تعدیب کافران چون این علل مقتضیہ بحال خود باشند

معلومات این ها ضرور بر روی کار آیند . این نخواهد شد که کافران را برحمت بنوازند و مطعیان را بغضب دور سازند یا نه برایشان غضب بوده بروشان رحمت باشد. گو فی حد ذاته بحساب امکان ذاتی این همه ممکن باشد. الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشه مقررہ عادات نتوان داشت. مگر چون عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیة خود لحاظ معروض مناسب. اگر معروض و محلی یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرورد هور ظهور کند تحرک آن خلق و فعلیة آن ملکہ و قوہ ضروری است و در نظر حقیقت شناسان انقلاب مادہ و الخراق آن لباشد. آری ظاهر بینان را از عجائب و غرائب. و خوارق نظر آید.

فرض کنیم همه عالم بنده خدا تعالی و اُمت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تازمانہ دراز سرمویک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس و نرزدند و پس از انقراض قرن دراز شخصے بمقتضای بشریت مبتلا گناہی شود آن وقت بحکم .

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سورہ شوری، آیت ۳۰)

بمصیبتے گرفتار آید این گرفتاریش پس ازاں کہ تا این زمانہ این قسم مصیبت را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کوتہ نظران امری خارق نماید اما آنکہ معروض احقر را بدل دار و این را نیز یکی از عادات شماردندہ از خوارق عادات . آری بہر گفتن اوہم اگر بہم زبانی عوام آن را خارق نام نہد زیادہ از اختلاف لفظے نبود. ہمیں ساں خلق جہالت را باید دید کہ نہ ہر دم توقع و قوعش باید داشت ونہ ہر لحظہ

ممتعش باید پنداشت وجہی کہ رهن ممتع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بلرجه اتم در ممتع بالغیر موجود است . اگر فرق است ہمیں است کہ این داخل در احاطة قدرت است . و آن خارج ازاں .

مثال

اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنوایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اور باورچی خانہ انہی اطوار کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے الا یہ کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اُس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور لیٹنا اور پاخانے میں واقع ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر

مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسرے مقام میں امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو، مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ

دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں۔ کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضا کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ تقاضا کرنے والی علتیں اپنے حال پر ہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور بروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرماں بردار مومنین کو غضب کے باعث دُور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگرچہ فی حد ذاتہ ”ذاتی امکان“ کے حساب سے (اللہ کے لئے) یہ تمام امور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے اور اگر فوری اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گزرنے کے بعد ظہور کرے گا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر ہیں لوگوں کو اس میں عجائب و غرائب اور خلاف عادات چیز نظر نہیں آئے گی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدائے تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لچلے کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت تمہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی۔

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اس کی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اس کی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا

تھا وہ ناسمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھے گا تو وہ معجزے کو بھی عادات الہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر دم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجہ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

تفصیل اجمال داخل در احاطہ قدرت و خارج از قدرت

تفصیل این اجمال این کہ صفات دیگر حاکم بر ارادہ هستند نہ بر عکس یعنی محرک ارادہ ہمیں اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبہ و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آن ازاں بدیہی و این جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود ارادہ و عدم آن ہر دو لازم می آمد ورنہ در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند کہ در آن واحد ارادہ بہر دو نقیضین متعلق مے توان شد و تکوّن آن موجب عدم ارادہ نیست ہر کس بر تسلیم این قضیہ سرفرودمی آورد۔ مگر چون اجتماع ارادہ و عدم آن محال است اجتماع صفات حاکمہ بر ارادہ و اعدام آن چگونہ بفہم خواهد آمد۔ ہاں چون قطع نظر از زیر و بالا کنند ارادہ بذات خود از تعلق بامثال این امور انکار ندارد۔

با لجملة از خلق جہالت ابتداءً توقع خلق آن وقت ادعاء انبیاء کرام علیہم السلام و نواب اوشان از جہالت است این محلی دیگر است و

آن محلی دیگر۔ این قابل دیگر و آن قابل دیگر۔ این رابداں قیاس کردن دالان را برابر پاخاله گردانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر فهمیدن چنانچه با محبوب و دوست عادتی دیگر است و بامبغوض و دشمن عادتی دیگر۔ این لیست که عادت واحد است نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آن کردن از عادت خود برگشتن است۔ همین طور کسانیکہ سر لیاں بزمین عبودیت نهاده دیگران را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است و با کسانیکہ ماده اوشان رابقابل کفر ریخته بشکل نافرمانی آمیخته اند۔ عادتی دیگر عادت خلق جهالت و کفر را ابتداءً قبیح نتوان گفت و تغیر عادت اولی را اگرچه بظاهر هم رنگ عادت ثانیہ نماید قبیح گفتن بدمه هر فاعل ضرور۔

احاطہ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی بہ نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کر لیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہو سکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دے گا۔ مگر چونکہ ارادہ ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیروبالا سے قطع نظر کر لیں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزے کا دعویٰ کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے۔ یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کر دینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض و دشمن کے ساتھ دوسری عادات۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ ان کے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکہ افعال متعدیہ را روبرو سو باشد. یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد و باعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتیکہ اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبح یا حسن ہرچہ ملحوظ نظر و مقصود بود در ہر فعل لحاظ آن پیش نظر باید داشت مثلا در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواهند باید کہ محاسن آن مکان تا مقدور مرعی دارند. ہر فعلیکہ کنند بہمیں غرض کنند. لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیز دیگر است و حسن فرادی فرادی اجزاء چیز دیگر. پاخانہ و بدر روفی حد ذاتہ قبیح است اما بہ نسبت مکان از جملہ محاسن و ضروریات. اگر

مکانی باشد و این قسم اشیاء نباشند در نقصان آن مکان و قبح آن هیچ تاملی نباشد، همچنین خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی در آن نیست و اگر به نسبت مجموعه بنگرند این همه معائب موجب حسن و منجمله محسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو، مژگان و خط و خال راهگذارند بالیقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر اسپ و گاو شتر و گاو بکشند می باید که دم بر سرین و شاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً این قسم اعضاء راهگذارند آن تصویر را ناقص باید فهمید و معیب باید پنداشت لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین نقاش و هر مصور تصویر کنند حسن صورت او برهم شود.

اکنون می باید شنید که خلق جهالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت مفعولی است این جا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات نقلیه و هم اشارات عقلیه بر آن شاهد است. اگر از نقل پرستند بر جمله

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سوره المؤمنون، آیت ۱۴)

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفه اطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد. غرض این صفت احسنیه خالقیت او تعالی نیز همچو دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است. نظر برین در هر خلق احسنیت مذکوره را مدخلی یقینی بود. آن مجموعه عالم بود یا فرادی فرادی من و جناب چه هیئت مجموعی ما و شما فقط در خور مراعات حسن او چندان نیست که هیئت مجموعی مجموعه عالم چه شخص اصغر را قدر و قیمت بر قدر او باشد و شخص اکبر را بر طبق وجود او و نزد عقل و اهل عقل هم مقصود هیئت اجتماعی

باشد ، و اجزاء دگر اگر مطلوب باشند بالتبع و بالعرض باشند. از زیر تا بالا همه را بنگرند همین قصه هویدا است.

در ادویہ مرکبہ مزاج مرکب مطلوب بودند مزاج فرادی فرادی هر دوا در بدن انسانی و انگرکها هیئت مجموعی مطلوب است نه تنها تنها اعضا و اجزاء. در مکان هیئت مجموعی مطلوب است نه علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانہ و ہم چنین اشارات خداوندی بران شاهد در کلام الله موجود است. مے فرماید:

”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ

إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ“ (سورة البقرہ، آیت ۲۹)

از لَام لَكُمْ هویدا است . این همه بیک نوع بنی آدم تعلق دارند بازبعضف ”استوی بران و عطف ” سَوَّى“ براستوی اشاره باین معنی فرمودند کہ عالم بالا نیز بہر کارروائی بنی آدم است . اندرین صورت همه بیک سلک منتظم شدند و هیئت اجتماعی مقصود التاد. آری اگر هر یکی را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را ہادیگر و تعلق نبودی تا بہیئت اجتماعی و لحاظ آن نوبت میرسید.

الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادات عقل نظر بر مجموعہ و ہیئت اجتماعی اوست. اندرین صورت کفر و کذب اگرچہ فی حد ذاته قبیح باشند اما حُسن اضافی وابستہ بد امان آنها است. چنانکہ خال سیاہ بر روی رشک ماہ موجب ازدیاد حسن مے شود. و زلف پیچیدہ همچو مار سیاہ اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود. اما باروئی رشک ماہ خود آنچه ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او هر قدر کہ دخل دارد قابل بیان نیست .

غرض حسن شخص اکبر هم همچو شخص اصغر با اجتماع اضداد صورت بندد. چنانچه این جا با اجتماع روئے سفید و زلف سیاه و غیره اشیاء معلومه هیئتى پس زیبا پیدا شود. همچنین در شخص اکبر با اجتماع ایمان و کفر و مؤمنان و کافران جمال بکمال آید. و از حسن با حسن گراید و با اجتماع صدق و کذب و علم و جهل نقشی پس زیبا پیدا یابد و با قتران خیر و شر و نفع و ضرر خوبی او از یک بهزار افزاید. لیکن اگر خود این صفات ذمیمه را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند. و این تحمید و تسبیح او تعالی اعنی جامعیت محامد و پاکیزگی از جمله ذمائم که مسلم بهر اوست تعالی شانه همه یک لخت غلط گردد. و پُر ظاهر است که تصدیق کاذب و دعوی صدق او نیز یکے از اکاذیب و افراد و کذب است. مثلاً فرض کنیم که زید سخنی غلط گفت. اگر عمر و بتصدیق او برخاست و گفت که زید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است هر که ماده عقل داشته باشد اگر از حقیقت حال آگاه است بلا تامل خواهد گفت که عمر و دروغ می گوید. چه این قول نیز که فلاں کس راست می گوید یا دروغ، قضیه ایست همچو قضایا احتمال صدق و کذب همچنان دارد که دیگر افراد قضیه. قائلش را همچنان بصدق و کذب وصف توان کرد که قائلان دیگر اقوال را ازین تقریر واضح شده باشد که تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است. چه هر چه دلالت بر معنی قضیه کند همان را قضیه گویند. تخصیص الفاظ چیست.

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوب صورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے۔

پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدر) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط و خال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں، پلک اور خط و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائے گی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیے کی تصویر کھینچیں تو..... دُم، سرین پر اور سینک سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضاء کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینک اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوب صورتی برباد ہو کر رہ جائے گی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق، مفعولی صفت ہے یہاں پر مجموعہ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ (علوم) عقلی اور (علوم)

نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سورۃ المؤمنون، آیت ۱۴)

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ غرض اس خدائے تعالیٰ کے خالق ہونے کی ”صفت احسبیت“ بھی اس خدائے تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسبیت کو یقینی دخل ہے۔

خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعہ عالم کے مجموعی حسن میں۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہوں گے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہوں گے۔ نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھ لیں یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کئی اجزائے لائی ہوئی دواؤں سے، مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شہروانی کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضاء اور اجزاء۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔“

”لَكُمْ“ کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق

رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کے لئے

ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرودے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں روشن چہرے اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک بہت خوب صورت ہیئت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح شخص اکبر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مؤمنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوب صورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم مل کر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق و کذب اور علم و جہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوب صورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح خیر و شر اور نفع و ضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدائے تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کے لئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیں گی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی ”تصدیق“ اور اس کے دعوے کا ”صدق“ بھی کذب کی قسموں

اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمر و اس کی تصدیق کے لئے اٹھ کھڑا ہو اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا۔

اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھے گا کہ عمر و جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

امام رازی در بارہٴ معجزہ

و ازیں جا است آن کہ امام رازی ماخذ این سخن را

بجواب همه شبہات کافی فہمید.

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر ذمائم مستلزم هیچ ذم در حق خالق نمی توان شد. اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف فاعل علی العموم نیست. اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت همان نقش است. یا بوجہ خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس اما باین وجہ نقاش بد منظر را خوش پیکر نواں گفت. و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید. باقی تفریق این امر کہ کدام صفت ازاں طرف باین طرف مے رسد و کدام صفت ازاں این است و کدام ازاں آن بوجہ قلت فرصت نمی توانم. اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بآن کردہ مے روم.

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔ الغرض ”اتصاف مفعولی“ کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ ”اتصاف مفعولی“ عام طور پر ”اتصاف فاعلی“ کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھایا یا برائے نقاش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیباائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بدنمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بد صورت نقاش کو خوب صورت نہیں کہہ سکتے اور اگر نقاش خوب صورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بد صورت نہیں ہو جائے گا باقی اس امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کون سی صفت پہنچتی ہے اور کون سی صفت اس کی اپنی ہے اور کون سی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کر کے روانہ ہوتا ہوں۔

مثال

آفتاب تاباں اگر بہ تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گرداں شود نور
 مِنْ حَيْثُ هُوَ اِزَاں طَرْفِ اَیْدِ. اَمَّا مَرْبُوعَةُ اِتْصَافِ ذَاتِی وِ لَوَازِمِ اَنْ
 اِزْجَایِ خُودِ قَدَمِ نَهْ بَرْدَارِدِ. وِ اَیْنِ طَرْفِ اِگْرَچِهْ نُورِ اِزْ اَلْاَتَابِ رَسِیْدِ
 اَمَّا تَرْبِیْعِ وِ تَثْلِیْثِ وِغَیْرِهْ تَقْطِیْعَاتِ کِهْ بِمَقْتَضَا اَشْکَالِ صَحْنِخَانِهَا
 وِ مَنَاقِدِ نُورِ بَرْدُوئِ اَیْنِ نُورِ فَاثُضِ لَا حَقِّ شُودِ هَمِهْ اِزِیْنِ طَرْفِ اَسْتِ
 اَلْاَتَابِ کِهْ فَاعِلِیْ تَنْوِیْرِ اَسْتِ اِزِیْنِ گُوْنَا گُوْنِیْ بَرْتَرِ اَسْتِ. گُوْ هَمِهْ اِزِ
 نُورِ اَفْشَانِیْشِ بَظْهَوْرِ اَیْدِ. لَیْکِنْ چِنَاں کِهْ اِتْصَافِ مَفْعُوْلِیْ مُسْتَلْزَمِ
 اِتْصَافِ فَاعِلِیْ نِیْسْتِ اَرِیْ نَظْرَ بَهْ قَدْرَتْشِ سَرْمَایِهْ مَدْحِ اَوْ بَاشَدِ.

خصوصاً وقتیکہ اتصاف مفعولی بصفی کہ حسن باشد آن

صفت فی حد ذاته یاقبیح موجب حسن مجموعہ شود همچنان
اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل
شود۔ وجہش خود ظاہر است یعنی قبح صفت مفروض و مسلم
باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت
وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکہ فاعل ہم
گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔ باقی ماند این کہ در کذب قبح
چیست ہر چند این سوال ازاں کس متصور است کہ فطرت سقیم
دارد نہ سلیم و طبع واژگون (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر
بمصلحت چند خامہ رامی فرمائیم۔

مثال

روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کے لئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور
اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئے گا لیکن ”اتصاف ذاتی“ اور اس کے
اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور
آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو کہ گھروں کے
صحنوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضاء کی بناء پر لاحق
ہوتی ہیں۔ یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔

آفتاب جو کہ تنور کا فاعل ہے اس گونا گونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی
کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو
مستلزم نہیں ہے ہاں اس کی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اس کی مدح کا سرمایہ بنے گا،
خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کے ساتھ ہو تو وہ صفت فی حد
ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس
صفت کے ساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود

ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا فتح۔ پھر موصوف یعنی ”فاعل ترکیب“ کی جانب نہیں ہے تاکہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائے گا اور کیا ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جاسکتا ہے جس کی فطرت صحت مند اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہونہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

بودن صدق و کذب اول در علم

صدق و کذب اول در علم باشد. یعنی ہرچہ دانستہ اندراست دانستہ اند دریں مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودیاعنی صفت العلم مے دهد و ہم چنین کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعلم آن است و آن مستلزم نفی اصل وجود و کمال آن. چہ این ہمہ صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی مابہ الموجودیت الٰہی و پیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بھر یک معلول لازم آید. چہ لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاہر است کہ توارد علل ہم ممتنع است و کار پردازی یکی و بے کاری دیگر نیز ممنوع.

(۱) اول ازاں جہت کہ اجتماع المثلیں فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورة واحده و اجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید.

(۲) و ثانی ازاں جہت کہ بتخلف معلول از علت اقرار بلعمہ افتد. بالجملہ لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوندد این طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و ہمیں است کہ بھر ثبوت علم ضرورت وجود اول افتاد. اگر اقتضاء ذاتی بمیان بودی بلکہ

اتصاف بالعرض بود همچو دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود و موقوف علیہ آن نبودى. نظر برین از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی مابہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید. چه تحقق معلومات بطور یکہ فرض کنند خواه بحقیقت یا باندرج و الدماج آن در ذات باری تعالی و موطن علم مسلم. و باز حجابی بمیان نرے. اگر ہاين همه الکشاف روندهند حاصل کلام آن باشد کہ مبداء الکشاف نیست و چون آن نیست خود وجودہم نباشد چه عدم معلول و لازم ذات بر عدم علت و ملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست. این است حال صدق و کذب علمی.

صدق و کذب کا اوّل علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اوّل علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب، نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود بماہہ الموجودیت کے لوازم ذات سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی متمنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اوّل اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دونوں کا اجتماع ایک شخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی

خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرف وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم بمعنی ما بہ العلم یعنی صفت کا صفہ لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج و اندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔

اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حال یہ نکلے گا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق و کذب کا۔

صدق و کذب مقالی و اخباری

(۲) دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاہر این جا حرجی نیست. چہ عدم سفتی لازم نمی آید. بلکہ در صورت وقوع این چنین کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز همچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواهد شد. لیکن چون نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پردہ اش نشانند و باز بنگرند ان شاء اللہ این جا نیز همان تماشا بنظر آید کہ در "کذب فی العلم" بود.

مقالی اور اخباری صدق و کذب

دوسرا صدق و کذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق و کذب مقالی و اخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر

قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اس کے پردے میں بٹھادیں اور پھر دیکھیں تو ان شاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال اینکہ کذب قولی و لفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگران است و بهمین وجه قبح عارض حال اوشد. ورنہ قطع نظر ازین حقیقت آن الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنها بر معانی همان سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد. و ازین جا است آنکہ در مواضعی کہ بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید این قبح مبدل بحسن مے گردد. چنانچہ بر ماہران کلام اللہ و حدیث پوشیدہ نخواهد بود. بالجملہ قبح کذب قولی نہ همچو قبح کذب علمی است بلکہ در کذب علمی قبح ذاتی است. چہ این کذب مستلزم عدم صفة العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجه افتران مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد. اکنون باید دید اگر نتیجہ کذب مضرة محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد و اگر مضرت من وجه و منفعت من وجه ازوزاید موازنہ میباید کرد. تا ہرچہ گران تر باشد، از افراد همان قسم شمرده شود.

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے فتح اس کی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پران کی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت ﴿جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو "انکم لسارِقُونَ" کہہ کر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جا رہے تھے مخاطب کر کے انہی سفیم کہا تھا۔ مترجم ﴿آتی ہے تو یہ قبیحُ حُسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ "کذب قولی" کا قبیح، "کذب علمی" کی مانند نہیں۔ بلکہ "کذب علمی" میں ذاتی قبیح ہے کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا قبیح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے بل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے۔ تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی است و ہم نقلی. از نقل اگر استفسار فرمایند. آیت "فَأَمَّا مَنْ نَقَلَتْ مَوَازِينَهُ" (القارۃ، آیت ۶)

و آیت "فِيهِمَا إِتْمَ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَالْمُهْمَا

الْمُهْمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" (سورة البقره، آیت ۲۱۹)

را مطالعہ باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعدہ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت. بالجملہ ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت کہ قدر زائد ازاں ہم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است. و چون نباشد کہ وقوع آن بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است و کمال اونزد ہر خاص و عام مسلم صورت نہ بندد.

و آنکه از خلق کفر و جهل و غیره در عالم وهم دگر بدل می آید جوابش از تدبیر همین تقریر واضح است. و اگر هنوز بخیر خفاء باشد من خود عرض کنم.

می باید شنید که خلق کفر و کذب و جهل در عالم بذات خود ایذا لیست آری انجام کار مستوجب ایذاء باشد. باز چون تکمیل شخص اکبر که نفعی برتر از آن نباشد وابسته بدامان اوست این نفع معارض آن نقصان و آن ایذاء چنان شد که نفع مسهل و ادویہ بے مزه و نفع شگاف دُمل و غیره باید این اشیاء. بالجمله چنانچه در شگافتن دمل مقصود بالذات حصول شفا است که همه راحت هادر آغوش اوست لیکن اولش ایذاء است و آخرش همه راحت و آسائش هم چنین مقصود بالذات از خلق کفر و جهل و غیره تکمیل حال شخص اکبر و تممیم کمال اوست. اما اولش قبیح است و انجامش حسن و جمال. باین همه قبل نقشه کشی حسین و قبیح را وجودی بود نبود. تا استحقاق قابلیت این و آن بهم رسیدی و گنجائش و هم ظلم و بنخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر اعنی هیئت مجموعی همه عالم را که هم چو دیگر هیئات مجموعی مجموعه هائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزای آن مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزاء است. چه آن علت غائی است. و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگر چه در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدیمی است بدیہی گوئیا این جا انعکاس اوست که اعلیٰ اسفل گردید و چون این چنین است قبل تحقق اجزا در علم آن هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق

اجزاء بهم رسیدن عین اقتضای عقلی است . وهمیدم معروض شد که حسن صورت رانه تنها اجزاء حسنه بکار است بلکه اجزاء زشت و نازیبا که بمقتضاء تقطیع بکار باشند، در حصول حسن صورت هم چنان دخل دارند که اجزاء زیبا . و این هم ظاهر است که کفر و ایمان همچو دیگر ملکان و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماهیت شخصیه مؤمن و کافر اند چنانچه مابین ملکه ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بدخلق و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی و غیره ملکات و قومی و اخلاق و ما بین ارباب این ملکات تخیل جعل متصور نیست هم چنین مابین ذات مؤمن و کافر وصف ایمان و کفر تخیل تخیل جعل خبر ازخلل دماغ می دهد . چنانچه جمله

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ وَ آیت

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ "وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ لَظْلِمِينَ"

نیز بر لزوم ذاتی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد دلالت دارد .

غرض چنانکه هر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است هم چنین هر فعلیت را مرتبه بالقوة بکار . پس اگر این قوه در صاحب قوه ذاتی است فبها ورنه هر بالعرض را ضرورت ما بالذات است . مگر چنانکه بهر حرارت آتش در خارج ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر برین اتصاف ذاتی آن بآن ظاهر مسلم شد این جانیز بهر ملکه کفر و ایمان همچو دیگر ملکات ماخذ و معدن و دیگر بنظر نمی آید . نظر برین اقرار وصف ذاتی بودن این ها ضرور افتاد .

آری چنانکه بهر افروختن آتش و مزدن را مقرر ساخته اند هم

چنین بهرا فروختن نور ایمان و نار کفر طرح هدایت انبیاء علیهم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداخته اند. اندرین صورت خلق ایمان و کفر و علم و جهل و صدق و کذب ابتداءً اعنی در مرتبه ملک نه بخلق جداگانه صورت بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات دران ذوات شد. و باز این ملکات بمقتضائے اسباب محرکه که این جا بمرتبه دمزدن بهر آتش باشد. مصدر آثار معلومه از فعلیت ایمان و کفر شدند. مگر دروغ خداوندی بایندهگان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدا است که هر شی پس از تحقق خود استحقاقی بهر رساند. گو آن استحقاق این جاز قسم استحقاق فقراء براغنیاء و اسخیاست نه از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج افاضه خیر و نثار آن خواهد نه برعکس آن. آری وقت نثار گاهی بفقیری زائد رسد. و فقیری محروم ماند و همچنین گاهی خطاء گران بهارا دامن چاک دامنی برنتابد.

بالجمله بنده سراپا احتیاج را حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت است. اندرین صورت بجائے هدایت اگر از ان طرف بدروغ اضلال فرمایند این دروغ محض بغرض مضرت باشد که جز از بے رحمان نیاید. نه بغرض رحمت و شفقت که کار رحمان است. الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر و جهل قبل تحقق استحقاق اهل ملکه است نه بعد آن. تا افاضه آن خلاف استحقاق آن باشد و موجب بے رحمی فهمیده شود. آری طلب حالی شخص اکبر که بوجه احتیاج آن بآن چنانچه معروض شده پیدا است دلیل

آنست کہ خلق کفر و کذب نیز منجمله آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازین اگر فعلیت جهل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذهن اوست. یعنی جائیکہ ذهن و فہم دیگران مے رسد ذہن او نمی رسد و فعلیت جهل مرکبے کہ بوجہ تغلیط خدا وندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آن منتسب بنقصان ملکہ او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندرین صورت بجز آن کہ این کذب او تعالیٰ شانہ خبر از عدم صفت رحمت دہد راواز عدم علم و عدم وجود دیگر چہ باشد. باقی ماند اسم ضار از اسماء حسنیٰ کار او ضرر مطلق است کہ نہ تنها ضرر خالص اعنی آن کہ بوجہی امید نفع ازو نباشد از افراد اوست بلکہ ضرر یکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شگافتن دُمَل نیز از اقسام اوست.

غرض درین اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم این عرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکہ این ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایان اوست و برین قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند. وہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ و الحمد للہ آوردن رحمن پس از اسم ذات مشیر بآن است کہ رحمت اقدم صفات اوست. بازارشاد

”سَبَقْتُ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي“

این اشارہ را تفسیر فرمود. و تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود. و ظاهر است کہ درین موطن این تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی. چنانچہ ظاهر است. و ہم چنان تقدم و تاخر بالشرف را نیز درین جا مساغ نیست. کہ این قسم فرق مراتب

در اختیار و ترک ورد و قبول بکار آید. اعنی هر کرا از خواستگاران
 نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و هر کرا کمتر
 ازان فهمیدند آنرا جواب دادند و ظاهر است که این رد و قبول درین
 جا متصور نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند. یکی
 هم متروک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنان
 که در دیگر صفات مثل علم و مشیت و اراده مثلاً بالبداهت بنظر می
 آید. البته این سبقت بکرسی می نشیند. لیکن اندرین صورت اقدم را
 علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور.
 آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار
 تحریک مذکور متیقن است دشوار التذ. بهر رفع این دشواری
 یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد. آن
 طمانچه هائے پدر و اوستاد در پیرایه غضب چه رحمتها است که در
 برنمیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش این است که
 در خزانه خداوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان رانا
 بآن بدرگاه مقدس رسائی نیست. چه خزانه او تعالی همیں وجود و
 کمالات وجود و آثار اوست که بالیقین از صفات او تعالی باشند و
 پیدا است که دران خزانه عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالی
 باد لازم آید پس اگر ازان خزانه به بنده همچنان ارزانی دارند که
 آفتاب از نور خود بزمیں حواله کرد رحمت باشد. چه دادن خیر هم
 اگر رحمت نباشد باز چه باشد. معنی رحمت همیں است که حاجت
 مندان را بداد و دهش بنوازند یا نواختن خواهند و ظاهر است که
 مخلوق همه تن محتاج اند و بهر نهج فقیر ازهر پهلوی حقائق

اوشان احتیاج نمایان است. اندرین صورت اولین حرکت که ازان طرف بظهور آید یعنی اولین فعلیکه صادر شد همین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن ست و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است. آری اگر از خانه دگر بدریوزه گری ممکنات را این کمالات بدست می آمد گنجایش اخذ و سلب قبل. اعطاء هم ممکن بود. لیکن چون قصه این چنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی باعتبار غیر نمی تواند شد. چه قبل ایجاد ممکنات نه ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از شرکاء ذات بابرکات تا نشوونما این صفت و تحرک آن را بنام آن زند آری اگر بررحمت تقدم است. علم را تقدم است. اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است. اندرین صورت علت فاعلی رحمت ذات بحت باشد. و علت قابلی آن معلومات آن و علم محرک اعنی واسطه فی الثبوت و ظاهر است که این همه سامان ازازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند. احتمال زوال نیست تا توقع بی کاری و تعطل رحمت بدل ذخیره کنند نظر برین سلب و اخذ اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد. نه از تردیدات به رد.

بالجمله علت تامه از معلول خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود متخلف و منقطع نشود. نظر برین دوام فعلیت رحمت در هر دوره ضرور است. آری گاهی در قابلات تضاد باشد و گاهی در مقبولات. در اول تقدم بالشرف سرمایه ترجیح باشد. و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید.

(۱) مثال اول واقعه شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیمار

دارو طبیب یاران غم گسار همه را نظر رحمت بر همه جسم بیمار است اما دمل و جسم باقی درباره قبول رحمت متضاد اند اگر دمل را نگاه دارند همه جسم مثلاً فاسد می شود. اگر جسم را نگاه داشتن خواهند شکافتن ضرور است.

(۲) و مثال ثانی قصه آفتاب و شیشه های آتش و غیر آتش است یعنی از طرف آفتاب همه بیک مرتبه التاده اند. اما قابلیت شیشه آتش خلافت احراق باو دهالید و شیشه های دیگر همچنان محروم متلند.

غرض گاهی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگران می گردد. آن اشرف همان شخص اکبر باشد کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء هم چنین گاهی ایصال نفع روحانی مضاد نفع جسمانی باشد. انبیین صورت آن نفع را بگیرند مثلاً عالیت را یا اولاد را و یا مال را و آن نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعه را باو کرامت فرمایند و همین طور ممکنات همه با خداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید. دیگران را همچنان محروم داشتند.

بالجمله ضرریکه ازان رحمن مطلق به بندگان می رسد و غضبیکه ازان درگاه رحمت باین طرف بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالی باشد اندرین صورت ضرر محض که هیچ نفع بعاقبت را و نه بسته باشند ازان رحمن متصور نیست پس حال کذب در دین که بالیقین ضرر محض است به نسبت او تعالی خیالی است محال و اگر کسی را درین دعوی که کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبه نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش این است بشنو.

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن و سنت سے معلوم کریں تو ”فَأَمَّا مَنْ نَقَلَتْ مَوَازِينُهُ“ (القارعة، آیت ۶) اور آیت ”لِيُهِمَا آتِمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِيْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹) کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ پیش نظر گزارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس واقع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔ اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اس کے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے اور وہ ایذا ایسی ہی ہے جیسا کہ سہل اور بے مزہ دواؤں اور ذمیل وغیرہ کے شگاف کا نفع۔ ان چیزوں کی ایذاؤں سے بالجملہ جیسا کہ ذمیل میں شگاف دینے سے مقصود بالذات شفاء کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتداء میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے۔ لیکن اس کا اول قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ بایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا وجود نہ تھا نہ نمود تھی۔ تاکہ اس کی اور اس کی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر

یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجود اجزاء سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت ہے غائی کسی چیز کی وہ علت ہوتی ہے جس کے لئے اس چیز کو بنایا جائے۔ مثلاً کرسی بیٹھنے کے لئے اس کی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت مادی کہلاتی ہے۔ جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا کلواری کی لوہا۔ مترجم

غائی ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ، اسفل ہو گیا۔ اور جب بات اس طرح ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کو تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزاء بہم پہنچانے کا استحقاق بالکل عین اقتضاء ہے اور ابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کے لئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بد صورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں، حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوب صورت اجزاء اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مؤمن اور کافر کی ماہیت شخصیت کے تقاضے اور آثار ہیں۔ چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیاء اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان جعل یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔ مترجم کا بیچ میں آنا متصور نہیں ہے۔

اسی طرح مؤمن اور کافر کی ذات اور ایمان و کفر کے وصف کے درمیان جعل کے

بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ:

”هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ“ ”وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ“ اور آیت

”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ“..... ”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ لَظَلِمِينَ“

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کے لئے ما بالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر فعلیت کے لیے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ”ما بالذات“ کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کے لئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہو گیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کے لئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کے لئے پھونکے مارنے کو مقرر کیا ہے اسی ایمان کے نور اور کفر کی آگ بھڑکانے کے لئے (علی الترتیب) انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈال دی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل، صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کرے گا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا، اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضاء کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔

ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدائے تعالیٰ کا بندوں کے ساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقراء کا مال داروں پر سخی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھاور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ ہاں ثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے۔ اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کر سکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کے ساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مضرت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تا کہ ان کا فیض اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبانِ حال سے (ان صفات ذمیرہ) کو طلب کرنا جو کہ اس کے ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق کبھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے۔ اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اس کی تلخیص کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اس کے سوا کیا ہے۔

رہا اسم ”ضار“ اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر، یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو، اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ احقر کی اس عرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا نہ ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی

تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد ”رحمن“ کا لانا اس کی طرف مشیر ہے کہ رحمت اس کی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد ”میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی“ میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی۔ اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ”ضار“ کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کر دی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلب گاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا۔ اس کو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کم تر سمجھا اس کو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔

ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو مؤخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونے کا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائے گا، اس دشواری کو دور کرنے کے لئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو ان کے غصے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اس کے جواب کی تقریر یہ ہے:

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی

مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدائے تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کے ساتھ اللہ کا متصرف ہونا لازم آتا ہے۔ پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کون سی چیز رحمت ہوگی، رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ ضرورت مند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازا نا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سر تا پا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔

ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشاء ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے تحرک اور نشوونما کو اس کے نام سے منسوب کر دیں۔ ہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جاننے کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اس کی علت قابلی اس کی معلومات ہوں گی۔ اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہوں گے۔ ان کے زائل ہونے کا

احتمال نہیں ہے تا آنکہ بیکاری کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو اس کی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا، نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرنج ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دُمل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور بیمار دار اور ڈاکٹر اور نمکسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دُمل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دُمل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑے گا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے۔ یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اس کو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشی شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل) وہی شخص اکبر (مجموعہ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیاء اشرف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطاء فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے ”نسبت واحدہ“ رکھتے ہیں۔ فرق

استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔
 الحاصل جو ضرر کہ اس رحمن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو
 اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار
 میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب
 نہ ہو اس رحمن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً
 خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ
 دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ
 وابستہ نہیں ہے، تردد ہو، اس کا جواب یہ ہے:

جواب

بعد کذب خدا وندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً
 ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و پیدا است کہ
 مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظہار ما بمنصہ ظہور نمی تواند
 رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چون خود
 خدا وند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب
 مرضی داد طریقہ اطلاع آن بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ
 فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر هیچ نہ
 پرسیدند فرق مرضی و غیرہ مرضی غلط برآمد۔ چہ این فرق لازم
 است کہ موجب فرق معاملہ فیما بین خدا وند تعالیٰ و بندگان او باشد
 و کم از کم از مراتب این فرق این است کہ بر موافق مرضی راضی
 شوند و بر مخالف ناخوش گردند۔ مگر ظاہر است کہ خوشی
 صاحب اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس
 جانش بلب نیاز و چہ قدر موجب کامیابی ہا است و ہم چنین نا

خوشی این چنین بادشاه بادشاہان کہ نہ پاس کسی دارد ونہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بے تابی ہا است و این خیال کہ از افعال و احوال بندگان فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تانوبت باین کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازاں است کہ خدا تعالیٰ را نہ علیم بہر حال و ہر کارمے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار۔

ربط قدیم و حادث را اگر دریا بند خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش۔ علوم و قدرت ہائے باہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالیٰ اند و جملہ کمالات ما بہ کمالات او تعالیٰ ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است۔ اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجه را ازاں بنور ارض چنان کہ این ناشی ازاں است و آن منشاء انتزاع این۔ ہم چنان کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما۔ و این ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ ہم چو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آن ہیاکل است۔ بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است۔ و چون قصہ این چنین است قدرت تا مہ چرابیکار خواهد نشست۔ بالضرور کار خود کردچہ علت تامہ تحرک او بتمام اجزائہ موجود بہ مقتضائے این پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواهد گرفت۔ چون ازیں ہمہ فارغ شدیم باز پس می باید رفت۔ در صورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اہل عقل

واضح است چه حقائق اشیاء از تبدل امکنه و از منه متبدل نشوند. آتش درین زمان و مکان یاد راں بهر حال آتش است و هم چنین لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشود. پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقائق ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخرت همه در قبضه اقتدار او تعالی است. اندرین صورت همان آس در کاسه باشد و همین است که فرموده اند.

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سوره شوری، آیت ۳۰)

لیکن در صورت صدق او فی الدین راه یابی قبالاں متصور بود. در صورت کذب همه برابر شدند. نظر برین توقع آن الطاف هم نماتد که بوجه اعمال صالحه صلحاء نثار عالم بود. و باختلاط آن با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که باختلاط نور و دخان حال مکان. بلکه اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشود. و این را هم بگذارید احکام خدا ونندی از رُوح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فرا گرفته به نسبت هر یک حکمی است جدا. غرض دین را وسعتیست ازین تا ازاں و مراعات آن احکام در معاملات بالیقین تدبیری است که هزار فساد و مکوک نقصانات دنیا را برهم زد. چنانچه از ملاحظه احکام متعلقه بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات هویدا است، غرض مقتضای احکام علام آسائش کافه انام است. اگر بالفرض والتقدیر درین ازاں طرف بدروغ راه نمایند این همه رفاه مبدل بازار شود. و اگر بالفرض نفعی بهم ز کابی مضرات برے پایان رسید چه رسید. یک لاکه روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کردند چه کردند و باز آن

نفع را بمقابلہ آزار دارالبوارنہند این نسبت یک طرف باوج بلندو از یک طرف بحضیض پست خواهد رسید.

پس از وضع خر مہرہ ہمہ آزار محضی باشد بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عظیم نفوذ مشیت بنجیال همان کسان آید کہ از عقل بہرہ ندارند. این است حال نفع و ضرر کذب خدا وندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و ہم دگر آن اینکہ اگر نفع افراد بنی آدم باین کذب گرہ نخورده باری چہ عجب کہ منفعتی در حق شخص اکبر در ودیعت نہادہ باشند.

جوابش اینست کہ درین قلمر موافق و مخالف ہمہ یک زبان اند کہ ظلم و آزاد و امثال این کار قبیح بالذات اند. بذات خود حسنی در برند ارند. اگر حسنی غازہ روی آنها است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آن غیر در صورت مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد. حال او اینست کہ او بایجاد انواع و قوی و ملکات آنها تکمیلی یافت. پس ازاں اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آن باشد نہ اجزاء آن. مثلاً چشم و گوش وغیرہ قوی ما و شمارا عنایت کردند. مرتبہ قوت این قوی از اجزاء ما است. اما این آثار آنها اعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن، کار خورد مندان نیست. خبر از برے خبری مے دہد.

چون حال آثار مذکورہ این است کہ اطلاق اجزاء بران درست نیست جلایں کہ خود از ذات و صفات او ناشی است. حال اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ باین طرف آمدہ اند خود معلوم شد. اکنون باید دید کہ کذبے کہ از وتعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگان آید از کدام قسمت است.

آنانکه عقلی رسا دارند خود میدانند که ناشی از خارج است و بر بندگان یا شخص اکبر واقع شده، نظر برین جزء ماهیت این یا آن نتوان خواند و ظاهر است که حسن و قبح و ابسته با اجتماع اجزاء مختلفه باوضاع متناسبه است نه با اجتماع عوارض. مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع متناسبه معلومه که این زیر است و آن بالا بهم پیوسته صورتی پیدا می کنند. و آن صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال گاهی حسن می گردد و گاهی قبیح. اما امور خارجی یا عروض عوارض درین حسن و قبح مدخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند همین دارند که اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند. مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاهر است که آن حسن بے مثال اکنون بدتر از شکل دجال باشد. و اگر فرض کنیم بهمه نهج صورتی زیبا است اما یک چشم نیست. اندرین صورت اگر چشمی دگردادند و بجای خالی نهادند آن قبح مبدل بحسن شد و حاصل همان شد که همه اجزاء فراهم شدند لیکن جائیکه اطلاق اجزاء بر امور خارجی درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل لحوق امور خارجی لازم آید. ورنه ازین هم چه کم که این امور خارجی را جزء آن نخوانند. آن شی بذات خود کامل باشد یا ناقص. بالجمله درین چنین مواقع آن امور خارجی را در حسن و قبح او دخل نباشد. و چون باشد که این امور اندرین صورت منجمله مبائنات و منفصلات باشند چنانچه ظاهر است خصوصاً در "ما نحن فیه" اعنی کذب باری تعالی به نسبت مخلوقات ظاهر است که آن صفت جناب باری است نه جزء یا وصف مخلوقات و پیدا است که صفت مبائن نیز مبائن و

منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست. نظر بریں در تبائن کذب او تعالیٰ نیز به نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد. باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات آن همه شر است نه خیر. چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معامله های باہمی است همه محتاج راست بازی باشند. گفتار دروغ همه منافع را برہم زدند. و آنہم گفتار دروغ حضرت خداوند عالم کہ باز اصلاح آن بطوری ممکن نیست. پس از خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فہم از کدام. اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشہور ”و لن یصلح العطار ما افسد اللہر“ بھیج طور مدافعت ضرر این دروغ نتوان شد. و قبح اضرار از اولیات و بدیہیات است. و جائیکہ اضرار پسندیدہ اند نظر بذات او نہ پسندیدہ اند بلکہ باعتبار آثار او پسندیدہ اند. یعنی نظر بر منافعیکہ بالعرض ازان می زاینند پسندیدہ اند. چون امثلہ امثال این مضمون در اوراق گذشتہ مسطور شدند حاجت تکریر نیست.

القصہ قبح اضرار ذاتی است و چون نباشد از معارضات عمدہ صفات وجودی است. اعنی رحمت. در صورت تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تا بحدی کہ زیادہ ازان متصور نیست و اصلاحش متوقع نہ، چنان نمایان است کہ احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلاء این بلا نشود.

اکنون بہوش باید دید کہ و آنتیکہ خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آن نوع نتوان شد. شر محض و زبونی خالص چون نہ موجب نازیبائی خواهد شد.

جواب

دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصفہ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دے دیا تو اس کی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط لگلا۔ کیوں کہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اس کو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اس کی رضا مندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اس کو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اس کی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط

ہے۔ یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشاء ہے۔ اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات کا منشاء انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بدیہی امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بے کار بیٹھے گی۔ یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام اجزاء کے ساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضاء کے مطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئے گی۔ جب ہم ان باتوں سے فارغ ہوئے تو پھر پیچھے کی طرف لوٹنا چاہئے۔

دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہو چکا ہے، دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں ”مکانات“ اور ”زمانوں“ کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہر حال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں، پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضہ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آتش درکاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

”جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے۔“

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں۔ اس بناء پر ان مہربانیوں کی

توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے مل جانے کے ساتھ دنیا کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائے گا۔

اور اس کو بھی چھوڑیے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام رُوح سے لے کر جسم تک اور اعمال سے لے کر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور رُوح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکامات کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھاڑ کر پھینک دی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضیکہ بادشاہِ علام (خدا) کے احکام کا منشاء تمام مخلوق کو آرام پہنچاتا ہے۔ اگر بالفرض و التقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نہائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائے گی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لے کر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطہ عروج کو اور دوسری طرف تحت الارض کو پہنچ جائے گی۔ لہذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائیں گے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد، خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال۔ باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعہ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جواب شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن ان کے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہو گا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور ان کے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عنایت کیں۔ لہذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن ان کے آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقل مندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست نہیں ہے۔ حالانکہ خود ان کی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہو گیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو۔ اور بندوں کی طرف آئے وہ کون سی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہذا اس کے پیش نظر اس کی یا اُس کی ماہیت کا جو نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن و قبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کے ساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عرض اس حسن و قبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے

حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن و جمال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائے گا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بد صورتی خوب صورتی میں بدل جائے گی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا امور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال امور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئے گا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان امور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی امور کو اس کی خوب صورتی اور بد صورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ یہ امور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بہ نسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا نحو ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے تبائن میں بھی بہ نسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب راست بازی کے محتاج ہیں۔ دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اس کی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی امید کہاں سے کی جاسکتی ہے، اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق ”و لن یصلح العطار ما افسد اللہ“ (جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی

مدافعت نہیں ہو سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بد یہی اُمور میں سے ہے اور جس جگہ ”اضرار“ (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اس کے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کو پسند کیا ہے چونکہ اس جیسے مضمون کی مثالیں گزشتہ اوراق میں تحریر کی جا چکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصر حج ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو عمدہ صفات و جود یعنی رحمت کے مقابل اُمور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ اور اس کی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہے گا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔ اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بد صورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال همان است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئتہ اجتماع خیر و شر و نیک و بد باشد. ازیں مصادیق تنها تنها این گوهر بلمست نتوان آورد. بوجه تنگی الفاظ این کم زبان را در اظهار ما فی الضمیر خود حیرانی است. می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید. گویند کہ خیر و حسن مضامین متقاربه باشند. اندریں صورت حاصل این سخن آن باشد کہ حسن با اجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین وہم دور لازم خواهد آمد. بغرض رفع این خلجان سخنی مے گویم کہ ان شاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید. آن این است کہ

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصداق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ نا سمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئے گا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اہل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائے گی، اور وہ بات یہ ہے کہ:

دو قسم مقصود

مقصود بلو قسم باشد. (۱) مقصود بالذات و (۲) مقصود بالغیر. بازہر یکے بلو قسم دیگر انقسام یافتہ، (۱) بسیط و (۲) مرکب. مرادم از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ باجماع امور کثیر متحقق شود نہ اینکه امور کثیر اجزاء آن مقصود باشند چہ نزد عاقلان ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است باین معنی کہ جزوی ندارد. اعنی قابل قسمت نباشد کہ این از آثار کمیاب است نہ کیفیات. و پیدا است کہ ہیئتہ کیف است نہ کم و چون معنی ترکیب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد.

مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک مقصود بالذات و (۲) مقصود بالذات جو چیز خود مقصود

ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا تو اور دیکھی اور چولہا مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم (۲) اور (۱) دوسری مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں: (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم (۲) دو قسمیں ہیں۔ (۱) بسیط اور (۲) مرکب (بایں طور) میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقل مندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جو نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کیفیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آن است کہ آن را آلہ مقصودی قرار دهند .
مثلاً دیگ و تابه و دیگداں ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام .

مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد ”مقصود بالغیر“ سے یہ ہے کہ اس کو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیکھی۔
تو اور چولہا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آن است کہ خود مقصود باشد نہ
واسطہ دیگر مقاصد . پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی
مذکور و مقصود بالذات بود . آن را حَسَنُ نام می نہیم . ولا مشاحۃ
فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آن را

خوب و آن که بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آن را خیر می گوئیم و میگوئیم که هیئت ترکیبی که با اجتماع خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبی هائے چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آن شوند. بالعیال می بینم که آن شکل نازیبا باشد. مثلاً چشم از قسم خیرات است و هم خوب. اگر در شکلی فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد. اندرین صورت اگر همه زشت و زبون بود در زشتی چه کلام.

بالجمله اگر همه افراد یک نوع و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شد و صورت هم خراب. حال ماده خود معلوم است که همه اجزاء فاسداند. و حال شکل و صورت اینکه از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست. این حال نوع بذات خود باقی ماند به نسبت شخص اکبر آن نیز نزد اهل عقل ظاهر است. چه انواع بمنزله اعضاء شخص اکبر اند چون یک عضو بجمیع اجزاء فاسد شده ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا همه را فاسد گرداند. ازان جا که افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع نزد همه عالم خواه تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است. فساد این نوع همچو فساد دل و دماغ باشد که جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند. بالجمله حسن هیئت اجتماعی نوع انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما به تنها تنها کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر به هم جنس خود متصور نیست. بالخصوص "ملاحت" که این خوبی باقتران این و آن چنان صورت بندهد که خوبی ذائقه آب باقتران شیرینی و ترشی

اگرچہ ”صباحت“ فقط باقتران ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد کہ این جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشد و آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد و ترکیب صورت نہ بندد۔

القصد باقتران افراد کفر باہمدگر نہ امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ آن خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندرین ”صورت“ اضرار کذب مشر ہیج گونه خبر نباشد تاگویند کہ باعتبار آن خیر لاحق رحمت محرک آن گردیدہ۔ نظر برین کذب جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت رحمت۔ پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایہ ضرور است و این همان صفت است کہ مطالعہ کنان اوراق نسخہ عالم را از اقرار آن ناگزیر است۔ چہ حاصل آن ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات و صفات عرضیہ ایمان براں از بدیہیات اولیات است۔

القصد خلق کفر دیگران چیز دگر است و کفر خود چیز دگر۔ و خلق کذب و جہل در دیگران چیز دگر است و کذب و جہل خود چیز دگر۔ بہر آن ضد ضرورت موجود و این جا ضرورہ مفقود البتہ موانع ہمہ موجود۔ ازین تا ازاں فرق زمین و آسمان غرض از امکان چیزی در جای امکان آن درجائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آن بجای دگر متحقق نشود۔ ع

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہونہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو۔ پس جو

کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام ”حسن“ رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی جملگرا یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔ مترجم نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو ”بسیط“ ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم ”خیر“ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بد صورت ہوگی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں ہوں تو بد صورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہو گیا اور صورت بھی خراب ہو گئی۔ مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عطاء کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہو گیا تو سب اجزاء ناقص ہو گئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہو جانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے چلنے سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو

اپنے ہم جنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اس کی خوبی اس کے اور اُس کے ملانے سے ایسی صورت اختیار کرے گی جیسی کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ مل کر۔ اگرچہ ”صباحت“ صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ ”بسیط“ ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دیئے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی امید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرا کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دے گا تا کہ سکیں کہ اس کے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خیر اس کی محرک ہوگئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور ”رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا“ پس اگر ”نعوذ باللہ“ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات سے ہیں سب سے اول بدیہی امور میں سے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز

کے ممکن ہونے سے اس کا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اس کا امتناع متحقق نہیں ہوتا۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے۔۔

شبہ

باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم ہم کنیم این قصہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد و اگر ادراک این فرق راہ ہم نماید خاصاں را راہ نماید۔ عوام بے علم را چہ سود۔

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہو سکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب

جوابش این است کہ ضرورت ادراک این فرق ہائے باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل و کذب کہ بتصدیق کاذب متصور است وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید۔ و این ازاں گفتم کہ قبل این چنین نظر این اعتراض را بدل رسائی نباشد۔ ہمیں است کہ کم کسی دریں خلجان افتادہ باشد۔ پس ہر کہ این چنین نظر دارد این قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان

فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازین قسم فہم بے بہرہ اند۔
 ازین قصہ ہم خبرندارند بمجرد مشاہدہ خوارق از مدعی صدق
 معاملہ دی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین
 ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان هنوز خلجان
 باشد بھر دفع این خلجان عرض مے کنم کہ۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ کی ضرورت پڑتی ہے۔ تو اس
 وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت، اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی
 ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق
 مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں
 پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہذا جو شخص اس
 قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے
 کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لے گا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب
 ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس
 کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی
 اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اس لئے اس
 خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

دفع خلجان

گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندریں
 صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را۔

اَوَّل: اطمینان است.... دوم: شک.... سوم: ظن.... چہارم: وہم

باین همه بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است و یقینی. الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد. طفل نوزاد پستان رامی مکدو بچہ گاؤ میش را اگر درد ریالگنندی سابقہ تعلیم دست و پادر آب میزند و پیدا است کہ این افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را تصور غایت ضروری و ظاہر است کہ غایت و غرض این افعال نتیجہ است در حق آن افعال بغایتہ خفی العلاقہ چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنها نتیجہ لازم آید مگر چون علم این ہمہ مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد ہم چنین حصول اطمینان باخوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب ودیعت نہادہ اند. حتی کہ فساد ہمیں ودیعت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم مگر دید.

ازین جا این ہم واضح شدہ باشد کہ نظریہ معارض یقین و اطمینان نیست. یقین را در بدیہیات اولیہ اعنی مقدماتیکہ بے وساطت مقلدہ دیگر بذهن ریختہ باشد انحصار نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود.

خلجان کا ازالہ

کبھی تو دل میں تنہا (کسی چیز کی) نسبت آتی ہے اور کبھی اس کے خلاف چیز بھی اس کے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہوں گے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اَوَّل (کا نام) اطمینان ہے۔..... دوسرا شک (کہلاتا ہے).....
تیسرا گمان (کہلاتا ہے).....
چوتھا وہم (کے نام سے موسوم ہے).....

ان سب کے باوجود، عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔ الغرض دُور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر اگر دریا میں ڈال دیں تو وہ دریا میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے تصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ ان کی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے۔ اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آجاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کے ساتھ ولی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھ دیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدہیات اولیہ و بدہیات ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہ ہوں اور یقین کے مرتبوں میں ان کو اول مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم لکھتے ہیں ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تو اتر اور بداہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

تعریف و نتیجه خبر متواتر

خبر متواتر آن باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور را در تعقل خود توفیقی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت . می باید شنید که چنان که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازین جا احتمال صدق و کذب هر دو در هر خبر پیدا شده همچنین وضع اصل بخر . بهر بیان واقع است و انسان مجهول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی از سامان او همین بیان واقع است . در اکثر و نیز همین طور مخلوق بر بازداشتن ضرر بنی نوع خود است که منجمله سامان آن نیز باشد . و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله صدق گفتار مقتضای اصل فطرت است . قطع نظر از عروض عوارض و هجوم عوائق دروغ را وجهی نباشد . هاں اگر طبع کسی از جاده مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رهین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رهن خیالات علمیه شود ، باشد که عمداً دروغ گوید یا بغلط ره غلط پوید مگر چون خالق بیچون خلق خود را گونا گون آفریده . اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے ساده کار است دیگری پُر کار و هوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد . اما اینکه غرض فاسد هم باعث این گفتار نشده همان سان بدل حقیقت حقیقت شناسان خلیده ماند که بود چه غلبه هواء بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است . نظر

بریں اتفاق گروه اعظم بر غرض فاسد همان سان ممکن است کہ،
 اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بہر نظیر ہمیں اتفاق جماعات
 بے پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کالی است. غرض شرکت اغراض
 از جماعات کثیرہ ممکن است و بدین سبب کذب عمد ممکن چہ
 کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور نیست. آری غلط
 کاری بے اختیاری از جماعات کثیرہ بوجہ مذکورہ متوقع نیست چہ
 سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیه باشد یا قلت تدبیر و ظاہر
 است کہ در صورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم
 غیبی باشد. و حزم و احتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مفضلان شود.
 خلاصہ مرام آن کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال
 تعدد کذب نیست. آری و ہم غلطی باشد مگر این وہم در صورت
 اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود. و چون لشود ہمہ الگشتان برابر
 نباشند. نتوان گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ اغیاء و مفعل زاینند. و
 اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سبب غرضی است فاسد
 باتفاق تصحیح آن نتوان کرد. چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از
 ارادات حسنہ ممکن. بلکہ مشہود و ازان جا کہ این ہر دو امر اعنی
 علم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعدد کذب در
 ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ در جملہ فطرت ہر کس و
 ناکس چنان ودیعت نہادہ اند کہ علم مکیدن ہستان و نتیجہ آن در
 قلب طفل نو زاد و علم دست و پازدن بہرشناوری آب و نتیجہ آن
 دردل بچہ گاؤ میش. ہر کس رامی بینم کہ وقت تردّد در امری
 بجانب غلبہ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را

مقبول نمی دارد۔ لیکن چنان کہ باعث قوی بر صدق و عمدہ موجب راست بازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہم چنین غرضی فاسد تر از تعصب مذهب و پاس و حمیت دینی نمی بینم۔ عیاں راجہ بیان۔ احوال ابنائے روزگار و ہم گلدشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم۔

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تو اتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اس کے کہ وہ خبر ہے ”صادق“ اور ”کاذب“ ہونے میں منحصر نہیں ہے اور ہمیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کے لئے ہے اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھ دیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہم جنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے آپ کو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یہاں برادرانہ محبت ہے کہ اس کی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے عروض عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت بنی نوعی کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈال دے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی صورت میں غلط کام

کرنے کا احتمال جاتا رہے گا لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہ بن کر اسی طرح حقیقت شناسوں کے دل میں چبھتی رہی جو کہ تھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔

اس کے پیش نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کے لئے متفق ہو جانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کے لئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمد ا جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں سے مذکورہ وجہ کی بناء پر امید نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوت علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلت تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہین آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری نا سمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام لکھا ہے تو جان کر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائے گا اور کم ہو جائے گا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگلیاں جو اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں جلا نہیں ہو سکتے۔ مترجم ﴿برابر نہیں ہوتیں﴾۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی

صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس و ناکس کے نزدیک مسلم ہے۔ بلکہ ہر کس و ناکس کی فطرت میں گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھ دیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس چوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھ دیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راست بازی کا بہتر موجب خدائے تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

در بارہ تواتر

نظر بریں تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بہترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد. و تواتر یکہ ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد. چون در ”ما نحن فیہ“ نظر کردیم تواتر یہود و نصاریٰ مقابلہ اہل اسلام و ادیان متاخرہ یافتیم. و تواتر یکہ در اہل اسلام است بہ مقابلہ کسی دیگر نیست. اول بیاس ملت و حمیت اوشان می نماید و دویم بیاس ملتی و دینی نیست. چہ این غلغلہ کہ فلاں کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نہ آنکہ دین اسلام متحقق و مہمد از سابق بود و باز این شور بوجہ حادثہ با واقعہ تازہ از میان برخاست.

الغرض ہر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس

ازاں عمل بمقتضاء آں پس جائیکہ مظنہ تعصب و حمیت باشد رفع این تردد اول ضروری است. چون پس از تنقیر حقیقت حال مقلدمات خفیفہ ہم می برآید حقیقت این چنین امور عظام چون نخواهد برآمد.

تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدائے تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اول کا تعصب ان کی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز میں کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبروں کے منشاء کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اس کے مقتضائے مطابق عمل کرنا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اول ضروری ہے۔ جب بال کی کھال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

معدوم شدن تورات و انجیل

ما چون تجسس کردیم ابتدائی روایت تورات و انجیل ہر یک یک، دو دو کس انتہا یافت. چہ باقرار علمائے یہود تورات یک

بار در واقعہ بخت نصر یک لخت معدوم شد. و باز پس از مروردہور شخصی از یاد خود نویسانید و همچنین اصل انجیل بعالم وجودی ندارد. و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آن موجود اند. و پیدا است کہ مترجم یک کس باشد نہ جماعت. اندرین صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند.

انجیل اور تورات کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو تورات اور انجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہو گئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق تورات ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہو گئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اس طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کے مطابق اس کے ترجمے موجود ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں تورات اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

منسوخ نشدن تورات و انجیل

و آنکہ میگویند کہ تورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قولی است از اقوال تورات و انجیل و همچنین دیگر متواترات اوشان. باین ہمہ معنی از کلمات کہ درین بارہ مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینہ اگر گیرند فقط این قلمر است کہ اخبار من ہمہ واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آورده من منسوخ نخواهد شد.

غرض این چنین گفتار کہ زمین و آسمان از جائے خود برود. اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر علم منسوخیت تورات و انجیل نمی کند. آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب ملہب این کلمات را باین معنی گرہ دادہ اند. باستماع آوازہ دین عیسوی اول یہودیاں این وتیرہ

آغاز نہادند۔ از باستماع غلغلہ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیان ہم چو یہودیان بہمیں تلبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اس کے دوسرے متواترات کا حال ہے اس کے باوجود ان لفظوں کے معنی کے اس بارے میں ان کے لئے سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینے کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہیں کہ میری (توریت کی) خبریں تمام واقع ہونے کے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہوں گے۔ غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلے گی۔ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اول یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

مذہب امام رازی رحمہ اللہ وسعد الدین رحمہ اللہ در تواتر

اقوال یہود و نصاریٰ و قول قاسم العلوم در بارہ ایشاں

مگر چون امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (فتازانی) را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد. نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند. اگر دریں زمانہ این بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے دین زمانہ بعرقریزہا فراہم کردہ اند باغوش اوشاں می نہادیم.

القصہ این اتفاق کلمہ یہود و نصاریٰ اول در هر قرن متواتر نیست . باز مظنہ پاس ملت ظاہر و باہر وقائع کثیرہ کہ آن ہم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد .

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے

تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔ قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

بضم این ہمہ مقدمات یکی بدیگری آن مظنہ بہ پیرایہ تحقق و

واقعیت نمایاں شد. آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطور یکہ

احتمال معنی دیگر نماند ازین ہمہ الواث پاک است.

اول تواتر بشرائط خود در هر قرن موجود و باز مظنہ غرض

فاسد منشاء این اتفاق نمی نماید. و این طرف پس از تحقیق تواتر

دیگر معارض این تواتر نہ برآمد. ورنہ دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست. نظر بریں این خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر این افادہ یقین نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از رہ سمع بطوری نبود. حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار احدی را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادہ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبہ ظن چه کم و ما می بینیم کہ بروجوب حکم بمقتضاء غلبہ ظن نہ تنها نقل و نقلیات شاهد است عقل نیز ہمیں فتویٰ می دہد. حال نقل خود ظاهر است.

آیت "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ مِّن بَنِي فَتَبَيَّنُوا

أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ" (سورۃ الحجرات، آیت ۶)

ہم بریں امر دلالت دارد و اگر آرندہ خبر فاسق نیست عادل است حاجت این تبیین نیست و چون امر بہ تبیین نباشد اشارہ بآن باشد کہ اکنون حالت منتظرہ تحقیق طلب نماید. ہر چہ دانستید موافق آن عمل نماید. باز اتفاق جملہ علماء برقبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاهد مدعا است. چہ همچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتوان شد. اگر احتمال تعدد کذب نیست باری احتمال خطاء ہماں ساں موجود. مگر چون این احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید. احتمال صدق کہ اصل موضوع لہ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد.

الغرض این غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد. و ظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آن بر جانب دیگر باشد. و این طرف ہویدا است کہ

سرمایہ فعل ہمیں ارادہ آن فعل باشد۔ چنان کہ علت آن عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ آن فعل باشد۔ مگر چون وقت تردد، دو ارادہ چنان متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض ”کان لم یکن“ شد و از ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبہ ظن برآمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز، مطلب همان برآمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادہ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آن از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدہ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ الدربین صورت ایمان نام ہمیں تسلیم بقدر غلبہ ظن باشد۔ چہ اکنون کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازین نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ و ہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر وہ گمان تحقیق اور واقعیت کے لباس

میں نمایاں ہو گیا ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس

طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتفاق کا منشاء بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق

کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے تواتر کے مقابل میں نہیں

نکلا۔ اور نہ اس تو اتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر یقین کے لئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبہ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشاء کے مطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن و حدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

”اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق تا واقفیت سے مصیبت میں ڈال دو“۔ بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہو سکا تو اگر عمداً کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے۔ اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کرے گا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم

کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آگیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبہ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی لکلا۔ کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تھلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق ہیں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہوں گے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبہ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی است ہزارہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشان مطمئن است ہم جنس باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بر سکون در ہر دو صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز تحکم ہیچ نیست و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر ظاہر بینان را این خدشہ پیش می آید کہ چون در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد۔ جوابش اہل نظر باریک را

ازوجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد. مگر چون اجمال بتفصیل نمی رسد. قدرے مفصل مے گویم.

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کے لئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کے لئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونہ باشد. (۱) یکی احکام مطلقہ کہ بسوی مطلقیکہ دریں مقید اعنی فرمود ماخوذ است، منسوب باشند. مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است.

(۲) دویم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند. مثلاً کیفیات آواز زید و عمر و وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ، مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آن کہ اول از احکام مطلقہ است و ثانی از احکام مشخصہ. چون این قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ احکام مطلقہ در صورت اجتماع افراد همان ساں باشند کہ بودند. و احکام

مشخصہ متغیر گردند۔ چہ مجموعہ شخص دیگر شد مگر چون این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصہ یافتیم۔ و احتمال صدق را از احکام مطلقہ۔ وجہش خود ظاہر است و من ہمہ گفتہ آمدہ ام کہ اصل وضع کلام بہر اخبار واقع و اظہار مرام است و باز محبت نوعی باعث این اظہار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجماع آراء و اتفاق کلمات بطور یکہ گفتیم احتمال کذب زائل شد۔ آری ہماں احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ یقین ہمیں بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است۔ و این بدان ماند کہ یک رشتہ چنداں مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتہای چند بہم آرند آن ضعف مرتبہ تشخیص زائل شود۔ و آن قوت از احکام اطلاق است چہ رشتہ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است و بہم پیوستہ احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و ازین جا امکان حصول یقین بہ تزیاد . اخبار عاقلان را معلوم شدہ باشد واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) ایک تو ”احکام مطلقہ“ جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے۔ منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب میں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

(۲) دوسرے ”احکام مشخصہ“ جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف

ہوتی ہیں۔ یا قطرے کا بہاؤ اور اس کی جسمانی کوتاہی اور اس کے وزن کی کمی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور ولی مقصد کے اظہار کے لئے ہے۔ اور پھر بنی نوع کی محبت جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم کے اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو رایوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جانا ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملا لیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائے گا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے۔ کیونکہ دھاگہ کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کے لئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہے گی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر بتدریج قوت پکڑتی ہے۔ اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقل مندوں کو معلوم ہو گیا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

(نوٹ: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ رذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ مارچ ۱۹۶۹ء

بروز منگل ۲۰ مارچ ۱۹۶۹ء کو شروع کیا اور ۵ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۳ مارچ

۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بج کر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ)

مکتوب مضمون

در جواب شبهات محمدان بر معجزه
و ثبوت نبوت از معجزه وصول نقیضین از
خبر منوات

بسم الله الرحمن الرحیم

مدررب العالمین و الصلوٰة و السلام علی سید المرسلین محمد و آل و صحبه و صحبه اجمعین بعد حمد و صلوة
بخاک رحمة قاسم بخت محمد دم گرم مولوی محمد حسین عتقاد ام احمد فیضه پس از سلام
دن گزارش پیراست امروز روز چهارم است که بر روز دوشنبه گرامی نامه نزوم درین شهر میرسد
په لولتہ بعلم که بچود و دواتشال امر ساسی پردازم و برج پندیس من رند نوشته بر سلیم
از جانب سید احمد خان صدق الصدور بنامش شکر بریزده سوال متعلق کیفیت زمین کانی
ز نامه گرامی رسیدہ نیارہ برد اول تحریر جوابش نظر بصورتها چند مناسب یدم امروز که
راهی سرمایہ اقرارم شد باین کارش بجا گذشت ان غلط گنتم امروز مولوی آفتاب لورین
بچند رسیدہ بودند بدارت شان فرصت نوبه بکار دیگر میبرم نیارہ روز دویم که چشمم
نقد رسید احمد خان بنوشتم در روز خوہندہ بودم که قلم بگیرم و خیالات کندہ را بجرس عرض
ہما سرگرتیا باعث ناتوانیها بود بیاز بیکاری دیدہ پہلو بر بستر زوم و صبح و شبام
خیمہ امروز بچند صدہ کاری در پیش است نازاری دلریش خیال امتشال باز تازہ شد
چنان بچرخ میان اولدایا یکی نارسانی دوم ہر زہدائی می ترسم کہ مطلب ترسم
پویشان کنم کردنا جا کہ الماحود صدہ در جہل دارم درین صغہ میگزارم اگر است
بخت صدہ نارسانی و بیوہ مسائی خود خویش نظر دارم با بچود اول نام خود افکار

این گزارش است که نسبت معلوم خیلی با مکان امکان و ممکن در محال تعلق دارد نظیر این اول
 رمزی ازین گزارش میکنیم منتفع را دو قسم است یکی منتفع بالذات و آن منحصر در اجتماع نفیضین
 خواهد گریه در ارتفاع نفیضین زیرا که اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع
 یعنی اصل همین است که اگر این باشد آن نباشد و اگر آن باشد این نباشد و همچنین اگر این
 آن باشد و اگر آن نباشد این باشد افند بصورت اگر ارتفاع است اجتماع با انعکاس آید و اگر اجتماع
 است با ارتفاع متقلب شود چنانچه بدیهی است بلکه اگر ارتفاع را هم اجتماع نفیضین گویند بگویند
 چه ربطی ناقص چنانکه در نفیضین بر جهان ارتباط در رفع هر دو است با جمله جمع بالذات
 منحصر درین است و وجهش اینست که ارتفاع از اقسام ضروری است و ضروری از کیفیتین
 نه عوارض اطراف آن چنانچه همیشه اندک ضروریه قضیه باشد و اینهم از موجبات و پیدا است
 چه کیفیت نسبت است نه غیر آن مگر ضروریه یا ایجابی است پس اولی گاهی در محل اولی
 یعنی جایکه موضوع و محمول هر دو وجه امر واحد هستند مثل یزید و گاهی در ناقص بود یعنی
 محمول صغیر یا نفس موضوع بود مثل انسان حیوان بود و شتمال انسان بر جهان ذات
 انسان حیوان را حیوان حیوان لازم آید و گاهی در لزوم و لازم ذات او مثل لازم
 زوج اینجا نیز وجه همان شتمال یکی بردگی است که خبر از عینیه بعضی مراتب بدیهی لازم
 صادر و ناشی از ذات بوده از غیر و زنه انعکاک آن چه دشوار بود و اگر ناشی از عین
 مصدرش آن غیر بودی و لزوم فقط معروض قابل بودی و ظاهر است که قابل بودی
 و معروض در مرتبه حقیقه خود معری از مقبول خالی از عوارض بود و اندر نیصوریه
 آن بران بحدوث آن در آن باشد و هر حادث را اول مهم آن در محل آن می باید
 که عدم سابق و عدم لاحق همه در مرتبه برابرند فرق امکان و امتناع بیان منی نشان آن
 که اول ممکن است و ثانی منتفع آری در لازم وجود اگر امکان انعکاک را گنجایش باشد
 که بخاطر ذاتی نباشد و از جهت مفاد لزوم لازم وجود و لازم نباشد نه آنکه مثل لزوم

با هم لازم می آید که یکی از ذات لزوم باشد مفاد لزوم ضروریه بود با مجله که لازم ذات مستخرج و ذات باشد
 مستخرج بدان و مابین الرتبین ذوق تشکیکی است نه تباث حقیقی عرض چنانکه در محل ناقص ترکیب
 باشد اینجا تشکیک باشد و ظاهر است از اشتمال بسبب براتب ضروریه زیاد و از آن است که در
 کتب به نسبت اجزاء بود با مجله محل نیز تمام همان محل اولی است و چون مابین این قسم
 طراف نسبت ضروریه ایجابی میان آید اگر یکی از این قسم طراف زیر نفس کشیده و با دیگر ربط
 نسبت ایجابی دهند بالیقین ضروریه سلبی بیان آید چه اندر صورت کی حقیقت دیگر باشد
 و با بصراحت ناقص بود چنانکه در محل اولی تمام بود خواه بالا التزام چنانکه در دو قسم باقی باشد
 که از قضیه نیز زیاد که موضوع را یا محمول افکار زیر لا آرنند و دیگر را همچنان گذارند از وقت
 ضروریه ایجابی مبدل بضرورت سلبی شود چنانکه زیاد زیاد بالضروریه میگفتند همچنان زیر لیش نیز
 ضرورت گفتن لازم آید و با در این اقسام تشکیک نه هر محل که بود محل امکان است زیرا که
 ضروریه ضروریه در موضوع و محمول به اقتضای یکی به نسبت دیگر بود نه نسبت تناقض و دفاع در میان
 حقیقت و چون چنین باشد ظاهر است که امکان باشد زیرا که حقیقت امکان همین سلب ضروریه
 است سلب بود چون ضرورت ایجاب تمام اقتضای ضرورت سلب کام دفاع بر آید و درین
 چنان که این است نه آن پس اگر امکان هم نباشد دیگر چه باشد چون نیزین قضیه بجهت
 لغت است و سخن دیگر میاید گفت حقیقت مستخرج بالذات این بود که عرض کردم مگر حقیقت
 مستخرج بالذات نیز میاید حقیقت مستخرج بالذات است که بذات خود مستخرج بود اما بود عرض اقتضای از خارج
 بتلاط آن مستخرج بالذات این وصف بدست آورد با مجله با مستخرج بالذات استجهت رنگ امکان
 ضروری خود در نتیجه بر این گذارن اینست که هر بالعرض را از موصوفی بالذات تاگزیر است
 به که در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود میاید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود
 گرم است و چون مستخرج بالذات در جمیع تقیضین انحصار یافت اختلاف و اتفاق همین احتمال است
 چنانکه نیز زود باشد که واجب مستخرج نماند نظر برین انحصار مستخرج بالذات در مکن نخاص

ضرورتاً و لیکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدر مطلق است که قدر
 بالا بر قدرت‌ها بر همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر و در خور تعلق قدرت بان
 اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضای صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضای
 خداوندی بود ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و مقصود قطعیه مثل فعل الیه یا برید و غیر
 این‌ها را در اول لغت و امثال اینها که دلائل عقلیه نیز بمصغیر آنهاست همه باطل گردند کس
 وجود و کمالات وجود ممکنات از علم دارا و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی محل اولی تا
 باشد یا ناقص بیان قدم نهاده ورنه این امکان مبدل بضرورت شدی و این مسلک
 رنگ ضرورت گرفتن و چون بالذات نیست همه بالعرض بشوند و بیشتر عرض کرده شد که هر
 عرضی سابقه انصاف ذاتی ضرورت پس هر که در باره وجود کمالات وجود انجمن باشد
 یعنی انصاف او با آنها ذاتی باشد ما چنانچه میگوئیم که اندر بصورت او مصدق همه او صادق
 وجودیه خواهد بود ورنه محل محروصن آن اندر بصورت باز علو آن ازان کمالات در مرتبه
 و کتاب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم انصاف ذاتی است
 و چون انجمن است معارضه اراده غیر با اراده او تعالی معلوم چه آن از مقتضیات و آثار
 اراده است معارض چون توان شد و سوار ممکنات در عالم کدام است که دست او تعالی
 تعدد واجب نه تنها نزد اهل اسلام متعین است که انا هم چه خاص چه عام چه فلاسف و چه غیر
 همه درین باره یک کلام دارند الغرض آن مانع که سرایه امتناع ممکنات باشد اگرست هم مدعا
 و صفات او تعالی است اندر بصورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خداوندی
 بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنیم عدم او را و لازم آن لازم خواهد
 گوز بیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطوریکه گیرند یعنی گویند یا غیر یا لا غیر
 و لا غیر هر او تعالی ضروری است اکنون در صورت تعلق اراده ممکنی یعنی بمعنی یک
 قبیل اجتماع تقضین است عدم آن صفت لازم آمد پس همان اجتماع تقضین میرسد

ہم ممکنات و اوقات وجودیہا ممکن است چہ ممکن مجلس از ہر دو جانب مسلوب الضرورت باشد
 اگر ضرورت پر ضرورت است کہ جانب عدم ممکنات موجودہ ہم اوقات وجودیہا ممکن ہو
 چنانکہ واجب نیست متعین ہو نہایت لیکن چون مسلم است کہ علم خداوندی تعلق بر وجودیہا
 ہیئت گرفتہ کنند اگر این وقت ارادہ خداوندی بعدمیہا متعلق شود تخلیے علم کہ شکر
 عدم امکان ہشیامی لکاهی و عدم کاشفیت تامہ در صفت العلم است لازم آید چہ اول
 اشغیت تامہ کہ ہر جناب علیم تسلیم آن ضروری است مسلم است کہ جملہ احوال ہر شی
 و خواصیہا شگفت شود اگر با فرض یک فرض ہم شگفت نشود عدم صفت بعلم لازم آید
 ہر اگر عالم موجود است و علم را قوتہ کاشفہ همچنان لازم کہ آفتاب اشعاع و بین است علت
 کشف ہشیامی ہا اگر گویند کہ سخن معلوم ہم ضرورت تا امکان او صورتہ بند و در ذیل
 بعد امکان آن لازم آید جابہا نیست کہ علم باری در انیل مسئلہ است متفق علیہا و انہم
 نینہ جملہ کائنات نظر برین این ہے چنانچہ درین بارہ تن زدہ یرو و در نہ کنند خاطر
 فلکہ بہ نسبت این مسئلہ دارم اگر ظاہر کہ کلام از بحث خود خارج شود و بنا بہ دراز
 میل مطلب با و لاحق شود کہ چون بعد درین مسئلہ الطیمان قلبی نصیب این ہے چنان
 یار و گبر و برسا برسی ہیج می ترسم بالجملہ ہر چہ اینجا است عکس عالم بالاست این ہر کار
 دل متفق در ان موطن رو دادہ و بار مطابق آن زمین موطن عکس افتادہ اگر فرق
 نہیں است کہ اگر و چاک کوزہ کہ نقشہا بستہ آئینہ یکطرف گذارند و باز چاک او در برابرش
 جبکہ وہ گردانند درین آئینہ عکس نفوس یکبار حادث شوند و باز عدم گردن پس
 انکہ اینجا آن نفوس در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجدوی و ذوات ہنار و ہم
 ہی ہر جوہ این حرکت و ذوات عکس تجد و صورت رد ہر چہ چنین در موطن علم نفوس کائنات
 ہی و تقسیم ذراتی درین موطن کہ نامش وجود خدای است و مقابل موطن علم ہیچو آئینہ
 ہی ہنر ہنارہ از جوہ حرکت ارواح ہر حادث و تجد ہا چون انقدر ہر تصور ہر قدم مسلم

حد و کلمات کافی است اگر از توجیه این قصه سکوت در زم و از وجه و کیفیت تحقق آن
 مرطوب علم و وجه تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحوّل آن بر وجه مخالف اگر چه
 مجموع حرجی نمی بینیم الحاصل بعلق علم مجید کائنات و معادّنات این عالم و انکشاف مصالح آن
 بسیار باهما ضروری است و پس از انکشاف مصالح تحوّل رحمت یا غضب ضروری شود
 این در حال اینکه قبل فعل اختیاری نقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب
 مگر انجام کار و غرض آن طلب منفعت باشد یا دفع مضرة باز این منفعت و مضرة خویش باشد
 یا منفعت و مضرت دیگران چون نسبت خداوند تعالی باشد تصور نفع او تعالی محال است
 و همچنین تخمین ضرر او متعین اغراض او تعالی منحصر در منفعت دیگران یا مضرت او شان باشد
 و پیدا است کاریکه بغرض نفع دیگران کرده شود رحمت باشد و کاریکه بغرض مضرت دیگران کرده شود
 غضب بود و چون غرض و غرض نفع خویش را گویند اهل اسلام را اعتقاد این معنی ضرور آمد که
 خداوندی محصل اغراض نباشند زیرا که نفع خود آن خواهد که بذات خود نقصان داشته باشد
 و دفع مضرت از خود از آن تصور است که در محل مدد و اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاهر است
 که این حصول زوال که نفع و مضرت را ضرور است خبری است از آنکه گفته این حاصل و زایل
 بای تعالی نبود پس از آنجا که هر باعرض امور صوفی بالذات باید احتیاج خدا بوسی دیگران
 لازم خواهد آمد و خدا نام است که همه محتاج او هستند باجهد وجود و کمالات وجود همه در جانب او
 از اوصاف ذاتیه هستند ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند
 شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب اهم سبب اشاره سبقت و معنی
 غضبی از توابع رحمت انکاشته همه از تحریکات اولیه رحمت باید دید و در حق مدفوع رحمت
 رحمت انکاشته به نسبت مدفوع ثانیا و بالعرض غضب باید فهمید مگر چون قصه اینچنین است چنانچه
 سلب کائنات ز تنها بوجه لزوم عدم علم مستحق بالغیر بود بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم در این بوجه
 اعلام صفات گیر از رحمت و غضب دیگر مبادی و سه این دو تدریج و لوازم آن نیز متعین است

در این حکم این صفات در حق این پاک ذات ضروری است چنانچه صفات وجودی هستند
 در صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه بشوند و هم عدم سابق است
 باندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات همان اجتماع نقیضین می بود علم عدم
 غضب غیر با و اعدام آنها لازم آمد و بوی وجود من این اجتماع نقیضین که احتمال ذاتی بودن
 مع مسلم شد همان آتش در کاسه باشد یعنی مفاد متعین ذاتی و متعین بالغیر در خارج برابر آمد و فرق
 مکان و اجتماع نقطه موجب امتیاز در علم باشد مگر چون وجود امتناع این قسم صفات مخالفه
 نقصان رحمت و غضب بود این قسم از محال عادی گویند هم عاده همین اقتضای اخلاق جلیلی
 ینند مگر عادت خداوندی را میخیزی با لای نباشد و در نهان محل حواض بودن خداوند تعالی
 شانه که مستلزم بالعرض بودن صفات مکالات او تعالی و امتیاج او تعالی بسوی بگردد
 است لازم آید نظر برین سرایه تواند رحمت و غضب علی سبیل البدایه و سوجب تبدل و تغیر
 فی بدیگری اگر باشد مانند یار او باشد یعنی این تغیر و تبدل غضب علی فاعلی نشود بلکه انتساب
 به فاعلی باید هئید القصد هر که محل قابل رحمت دیدند آنرا میخواستند و هر که امور و غضب هئید
 نظر انداختند نظر برین جایگاه این ممکن است آنرا امکان نبود و جایگاه آن امکان داد این
 بر وجود و این بدان ماند که شخصی مکان ساخته و از هر جانب طرح نواخته میخورد و الا ان و دیوار
 مع نصب کرد و میخورد پاخانه و با در می خانه را بنا نهاد و باز نظر کرد که این در خور این کار است
 آن شایسته آن احوال پس چنانکه حکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد
 بکرمی و جابری بگریزاند همچنین وضع مقرره خداوندی را تغیری نباشد و خود خا برست
 در انکسار باضاق خداوندی تصور است و ذرا که کسی بر او ممکن در نهان فساد که مستوجب
 هم آید در صورت از مکان ذاتی محال عادی و متعین بالغیر توقع وقوع آن مخالف وضع
 در میان باشد که قطع نظر از فساد عقل طبیعت بانی مکان و اکراره دیگران بر آن وقوع
 در آنرا و الا ان و شست در فاست و غفلت و غلطیدن در پاخانه از ان اکنون وقت

است که از نتیجه این تطویل که بظاهر لاطایل می نماید بیاگامانم مخدوم من در امکان غیر محتمل
 موطنی امکان آن بر مومن دیگر مانده نباید مگر مرادم اینوقت از امکان مذکور امکان ذاتی نیست
 که آن هر دم یکسان است بلکه عرض است که امتناع از هر قسم که باشد با اذن یا بالغیر مرتفع نشود
 و پیش اینکه افعال اعبادات کرده داده اند و عادات همین اقتضات طایع و اخلاق را گویند
 و جمیع معروض شد که اخلاق خداوندی را تغییر می ممکن نیست معنی این امر متوان شد
 که آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند چه رحمت خداوندی عقلا مقتضی انابت صاحبان است
 و غضب و تعالی مقتضی تعذیب کافران چون این علل مقتضیه بحال خود هستند معلولات اینها
 ضرور بر روی کار آیند این نخواهد شد که کافران را رحمت بنهند و مطیعان را غضب سازند
 یا نه برایشان غضب بود و نه بر ایشان رحمت باشد گوی حد ذاته بحباب امکان ذاتی اینهمه ممکن
 باشد و عرض توقع انقلاب وضع و تبدیل نقشه مقرر عادات متوان داشت که چون عادات
 در اخلاق را در تحرک و در نظر بر محل قابل است و ملکات و قوی او فعلیه خود که معروض
 مناسب اگر معروض و محل یکی از ملکات و قوی قابل یکی از اخلاق پس از مرد و مرد ظهور
 کند تحرک آن خلق و فعلیه آن ملکه و قوه ضروری است و در نظر حقیقه شناسان انقلاب
 عاده و انحراف آن نباشد آری ظاهر بیان را از عجایب غرائب خارق نظر آید من گفتم
 همه عالم بنده خدا تعالی و امت رسول الله صلی الله علیه و سلم هستند تا زمانه دراز سر و برگ حکمت
 هم در پی بودا هوس نرود و پس از انقراض قرن دراز شخصی مبتعدی بشره مبتلا گشته
 شود و آنوقت بحکم ما اهل کیم من مصیبه فبا کسب اید یکم مصیبه گرفتار آید این گرفتاریش
 پس از آنکه تا این زمانه اهل قرن این قسم مصیبه را بوجه عدم طعنش ندیده بودند در نظر کج
 نظر ان امری خارق نماید اما آنکه معروض حقیر را بدل از این را نیز یکی از عادات شناسان
 تا از خارق عادات آری بهر گفتن او هم که همزبانی حوام از خارق نام نهند زاید از آنچه
 گفته بود همین سان خلق جهالت را باید دید که در مردم توقع و پیش بینی باید داشت و نه هر

مستش باید بدید است و همی که ریزن ممتنع زاتی عینی اجتماع نقضین بود بر وجه آتمه مستش
 بالغیر موجود است اگر فرق است همین است که این داخل در احاطه قدرت است. این خارج
 از آن تفصیل این مجال این که صفات دیگر ماکه براراده مستند به عکس غنی محرک اراده همین
 اخلاق و عادات باشند و ماکه را غلبه و سبقت بر محکوم ضروریست و قوت و شوکت آن مازان
 بیسی و ایجاد صورت تجویز اجتماع نقضین بود اراده و عدم آن هر دو لازم می آید و
 در اجتماع نقضین هیچ نقصانی نبود اگر فرض کنند که در آن واحد اراده برود نقضین
 میتوان شد و کون آن موجب عدم اراده نیست بر کس تسلیم نقضیه سر فرو می آورد مگر چون
 اجتماع اراده و عدم آن محال است جمیع صفات ماکه براراده و اعدام آن چگونه نمیرود
 مان چون قطع نظر از زیر و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق با مثالین امور امکان ندارد و
 از خلق جهالت ابداً توقع خلق آن وقت ادعا را اختیار کرام علیهم السلام و نواب و نشان
 از جهالت است این محلی دیگر است و آن محل دیگر این قابل و گیر مان قابل مگر این بدین
 قیاس کردن و الا ان را برابر با فانه گوزانیدن است و محبوب و مفضول را برابر فهمیدن چنانچه با
 محبوب دوست عادی دیگر است و با مفضول دشمن عادی دیگر این نیست که عادت واحد
 است نفع زسانی مثلاً یا ضرر زسانی خلاف آن کردن عادت خود بر گشتن است بمطوب و با
 سر نیاز زمین عبودیه نهاده دیگران نیز بسوی خوانند عادی دیگر است و با کسانیکه ما و ما
 بقلب کفر بخیه شکل با زمانی ایخته اند عادی دیگر عادت خلق جهالت و کفر را ابتداء قیاس
 گفت و تغییر عاده اولی را اگر چه بطایر عمرنگ عادت ثانیه نماید قیاس گفتن بدیده بر فاعل ضروریست
 این مجال آنکه افعال متعدیه ارود و سوسو باشد یکی فاعل و مفعول با اعتبار اول محققان
 و با اعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتی که التصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قیاس بر چه ملحوظ
 و مقصود بود در فعل بخاطران پیش نظر باید داشت مثلاً در سنی مکانی زیبا اگر بنا کردن خوانند
 باید که محاسن آن مکان تا مقدر مرعی دارند هر فعلیکه کنند همین عرض کنند لیکن بدست که محسوس

بیزدیگرت حسن را در می خرد و چیز دیگر با خانه و بدر روی حدیث استیم است اما نسبت
از جمله ما شریک رویت اگر مکانی باشد و تقسیم شیار نباشد در نقصان مکان و چه آن چیز
تاملی نباشد همچنین خط و حال اگر تنها بگردد حسنی در آن نیست و اگر نسبت هم فیه بگردد
سایح حسن منجمد می رسد پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ کشند اگر بر مدقترگان خط
را بگذارد با یقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر سیپ کاوشتر و اگر کشند
می باید که دم بر سرین شاخ بر سر نیز نقش است و اگر اتفاقاً این قسم اعضا را بگذارد
آن تصویر از نقصان بیفهمید و محبت بدین است لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین نقاشی
مصور تصویر کنند حسن صورت او بر هم شود اکنون می باید شنید که خلق جهان و کفر و عالم و خلق
عالم صفت معمولی است اینجا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات تقدیر هم اشارات محتای
بر آن شایسته است اگر از نقل برسد بر جمله فتاوا که حسن انما القین نظر باید انداخت
خلق لطف اطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد و عرض این صفت حسنیة خالقیت او را
نیز مجموع دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است نظر برین در هر خلق حسنیة مذکوره را خلق
بود آن مجموعه عالم بود یا فردی فردی من و جناب است همگی ما و شما فقط در خورد و مراعات
حسن و چندان نیست که همیت مجموعی مجموعه عالم چه شخص صغیر را قدیمیت بر قدا و باشد
شخص اکبر را بطبیق وجود او نزد عقل دایل عقل هم مقصود است اجناسی باشد و بجز او
اگر مطلوب باشد بالشیع و بالعرض نباشد از زیر یا بالا همه انگریز هم مقصود است و او دیگر
مزاج مرکب مطلوب و نه مزاج فردی فردی هر دو در بدن انسانی و اگر که همیت مجموعی
است نه تنها آنها اعضا و اجزای در مکان همیت مجموعی مطلوب است نه علاحده علاحده
و باو چینی خانه همچنین اشارات خداوندی بر آن به در کلام الله موجود است میفرماید و الذی
کم مانی اللذین سیاتم استوی الی اسما رسوا این صحیح سموات از لام کم میاید است این
نوع حسنی آدم خلق و از در باز بطف استوی بر آن بطف است بر استوی اشاره باینست

تعالیم به نیز بهر کار روانی بنی آدم است اندر مصیبت همه یک سکت منظم شده اند بهر بیت
 جماعتی مقصود افتاد و آری اگر هر یکی را غرضی و غرضی دیگر بودی کیکی ای با و گوی تعلق
 بهیئت اجتماعی در محاطان نوبت میرید الغرض هم با اشارت نقل و تم شبها درت عقل
 نظر مجرب و عدو بهیئت اجتماعی اوست اندر مصیبت کفر و کذب اگر چه فی حد فوات تمییز باشد
 حسن نسائی مالیه بدانان آنهاست چنانکه خال سیاه بر روی ریشک و موجب
 زواید حسن میشود و ذلف پیچیده همچو سیاه اگر چه در حد حقیقت خود صحیح منظر بود اما
 روی و ریشک و خود آنچه را بطبعات خود دارد و در مرتبه حسن او هر قدر که دخل و حاصل حاصل سازد
 بیست غرض حسن شخص اگر چه هم هم شخص اصغر با جماع صند و صورت نبد و چنانچه اینجا با جماع که
 سفید زلف سیاه و غیره شاید معلوم میسازد پس باید بشود و همچنین در شخص کبر با جماع بان
 فرمودند که فال کمالی بدان حسن حسن گراید و با جماع صدق و کذب علم حاصل
 پس یا بیمانه دید با قرآن خیر و شر و نفع و ضرر خوبی آواز یک بهر از افراد لیکن اگر خود این
 میریز اختیار فرماید مورد دم و طام شوند داین تمهید است که گفته اند که گفته جا حسیست معادیا کیزگر
 جلد و نامم که سلم بر اوست تلک شانه همه کلینت فطرا گردد و بر ظاهر است که تصدیق کاذب
 دعوی صدق و تیز کی از کاذب افزا و کذب است مثلا فرض کنیم کزید سخن غلط گفت
 ز عمر و تصدیق و بر قاست و گفت کزید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است
 که ماده محصل دشته باشد اگر از حقیقت حال گاه است با تا مل خواهد گفت که عمر و عمر
 یکدیگر چه این قول نیز که فلان کس است یگوید یا دروغ قضیه است همچو قضایا احتمال
 صدق و کذب پنهان دارد که دیگر افراد قضیه قاش را همچنان بصدق و کذب وصف
 فلان کرد که قاطلان دیگر اقول را ازین تقریر روشن شده باشد که تصدیق کاذب بقول
 کذب یا بقتل مسلم کذب بصدق است چه هر چه دلالت بر سخن قضیه کند همان با قضیه
 کذب است و کذب است از نجاست اگر امام مازی ما خداین سخن یا مجرب شبها

کافی تمہید الغرض بجا ط الصاف مفعولی صلیق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر و کلام
 مسلمہ سچو دم و حق خالق نمی توان شد الصاف مفعولی بصفتی مسلمہ الصاف صاف
 علی ہمو نہایت اگر نقاشی نقشی زیبا یا ناریا بر دیوار کشد زیبا کی یا ناریا سی صفت
 همان نقاشی است یا بوجہ خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس را با بیوجہ نقاشی بد
 خوش پیکر نتوان گفت و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید باقی تفریق این دو
 کدام صفت از ان طرف با نظرف میرسد و کدام صفت از ان این است و کدام از ان
 ان بوجہ قلت فرصت نمی توانم اما بتقریب عرض مثالی اشاره بان کرده میرود
 تا بان اگر بتوزیر ارض جلوه اسی چیز گردان شود نو زمین جیست ہو از ان طرف ان
 مرتبہ الصاف ذاتی و لوازم ان از جانبی خود قدم نہ بردارد و انطرف اگر چه نو از ان
 اما ترتیب و تملیث و غیره تقطیعات کہ مقتضای شکل سخن فاہانہ منافذ نور برود ان
 فاعض لاحق شود و مہ ازین طرف است اتفاق فاعل خوریت ازین گونا گونی برتر است
 از نور افشایش بظہور آید لیکن چنانکہ الصاف مفعولی مسلمہ الصاف فاعلی نیست آری
 بہ قدرتش سرمایہ مع او باشد خصوصاً وقتیکہ الصاف مفعولی بصفتی حسن شد ان
 فی حد ذاتہ یا تقییم موجب حسن مجموعہ شود همچنان الصاف فاعلی بصفتی کہ تقییم بود
 ذم و لوم فاعل شود و جہش خود ظاہر است یعنی قبو صفت مفروض مسلم بازی با
 عینی فاعل ترکیب نیست تا احتمال بدخلت و صفت تقییم در حسنیت اجتماعی باشد بخور
 فاعل ہم گرفتار سزا فعل خود باشد و گیر چہ باشد باقیاندا نیکہ و کذب قبو صفت ہر
 این سوال زان کس متصور است کہ فطرت تقییم دارد نہ سلیم و طبع و از گونہ مستقیم
 نیز نظر بصیحت چند خامہ امیفر سائیم صدق و کذب اول در علم باشد یعنی ہر چہ دانش
 است دانستہ اند و درین مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودی عینی صفت ہر
 سید مدحین کند با نقصان زیرا کہ مشرعبہم ان است و ان مسلمہ نفعی اصل وجودی

چیز اینهمه صفات وجودی از لوازم ذات وجود یعنی ما به الوجودیه اندو پیدا است که لوازم
ت علم ذرات نباشند و نه تعدد علی سببیک معلول لازم آید چه لوازم ذات معلول
ت باشند و بظاهر است که تعارض علی هم متنع است و کار پروانسی یکی و یکبارگی دیگر نیز
وجع اولی از جهت که اجتماع المتکلیفین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورت
معدّه و اجتماع نوعین فی شخص واحد یا اجتماع کچنین فی فصل واحد لازم آید و ثانی
فیهت که تجلّف معلول از علت اقرار زنده افتد با کجمله لوازم ذات عام از لزوم خود نبودند
نی طرف موجودیت ذاتی خود ستلیم علم بذات خود است و همین است که بیشترت علم خود
دو اول افتاد اگر اقتضای ذاتی بیان نبودی بلکه انصاف با عرض می بود همچو دیگر
صوفات با عرض وجود نیز در سطر تعقل حوا رض خود و موقوف علیّه آن نبودی نظر
ین از کذب فی علم عدم علم یعنی ما به العلم اعنی صفة کاشف لازم آید چه تحقق معلولت
حدی که فرض کنند خواه بحقیقت یا باندراج و اندراج آن در ذات باری تعالی و موطن
م سلم و باز جانی بیان اگر با اینهمه انکشاف روند به حاصل کلام آن باشد که سبب
کشاف نیست و چون ان نیست خود وجودیم نباشد چه عدم معلول و لازم ذاتی عدم
ت و مزوم دلالتی دارد که منکرش با لم نیست این است حال صدق و کذب علمی و عق
مدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاہر اینجا هر چی نیست چه عدم منفی لازم نمی آید
بعد صورت وقوع چنین کذب از و تعالی شانه قدرت بر اخبار کذب نیز همچو قدرت بر اخبار
مدق ثابت خواهد شد لیکن چون نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پرده انشا
باز میگردانند انشا الله اینجا نیز همان تماشای نظر آید که در کذب فی علم بود تفخیر این اجمال
یک کذب قولی و فعلی اگر چه بظاہر امری است و جوی اما ستانم مضرة دیگر است و همچنین
مع حاضر حال و شد و نه قطع نظر ازین صفت آن الفاظ نیز کیفیت دلالت آنها بر
پنهان است که در الفاظ اخبار صادق باشد و از اینجا است که در مواضعیکه بی سخن

شفقت بر بنیال دروغ آید این فوج بدین محسن مبارک و در چنانچه بر امران کلام الله و حدیث
 پوشیده نخواهد بود با بجهت کذب قولی نه بچون کذب علمی است بلکه در کذب علمی فوج اولی است
 چه این کذب تلذذ مردم صفت بعلم است و فوج کذب قولی عرضی است بوجه اقران مغفرت
 و گران مورد مردم کافه نام باشد اکنون باید دید اگر فوج کذب مغفرت محض است یا چگونه
 نصیب او نباشد و اگر مغفرت من وجه و شفقت من وجه از زاید موازنه می باید کرد و با
 گران تر باشد از افراد همان قسم شمرده شود و این قاعده موازنه هم عقلی است و هم نقلی از نظر
 اگر سفاقر فرماید آیه فاما من نقلت موازنه و آیه فیها اثم کبیر و نافع للناس و انما کلمة
 من نفعها را مطالعه باید فرموده و اگر از عقل پرسند قاعده استخراج مزاج نسخه مرکب از
 محتات المزاج را پیش نظر باید گذشت با بجهت ایندرا محسن ایندرا غالب از راحت که قد
 زائد از این هم ایندرا محض شد قبیح محض و کرده بالذات است و چون نباشد که در فوج
 بی انصاف رحمت که سجد صفات کمال است و کمال از زود بر خواهی و عام مسلم صورت
 بند و دانکه از خلق کفر و جهل و غیره در عالم و هم در بدل می آید جویش از بد بر همین
 واضح است و اگر هنوز بخیر خوار باشد من خود عرض کنم می باید شنید که خلق کفر و کذب
 جهل در عالم بذات خود ایندرا نیست آری انجام کار مستوجب ایندرا باشد باز چون کمال
 شخص اکبر کفنی بر تر از انان نباشد و البته بدانان با دست این نفع معارض نفع
 و ان ایندرا چنان شد که نفع سهل و او در بی مزه و نفع شکاف و دل و غیره با ایندرا
 این شیار با بجهت چنانچه در شکافتن و دل مقصود بالذات حصول شفاست که همه اجتهاد
 در آغوش اوست لیکن اولش ایندرا است و آخرش همه راحت و آسایش همچنین مقصود
 بالذات از خلق کفر و جهل و غیره کمال حال شخص کبر و تمیم کمال دست اما اولش قبیح است
 و انجا شرح حسن و جمال با اینهمه قبل نقشه کشی حسین و قبیح حسین و قبیح وجود بود نه نمودی تا
 استحقاق قابلیت این و آن بر رسیدی و گنجایش و هم ظلم و بخل از قابل بدل می بود و در

مختص کبر معنی هیئت مجموعی همه عالم را که همچو دیگر بیانات مجموعی مجموعی و نیز قیاس
 باکدات باشد و اجزای این مقصود با عرض در علم باری وجود سابق از اجزایست چنان
 مله غائی است و اجزایست با و علت غائی را اگر چه در وجودنا جوی هاست و با
 اجزایست که در علم تقدیمی است بدین گویا اینجا انکاس است که اعلیٰ سفل گویا
 چنین است قبل تحقق اجزا و علم آن هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق اجزایست
 این استقنای عقلی است و میم معروض شد که سن صورت را نه تنها اجزا و حسن بکار
 اما اجزایست و از این که بقضنا قطع بکار باشد و حصول مس صورت همچنان
 از آنکه اجزایست و اینهم ظاهر است که کفر ایمان پیرو یکا ملکات و اخلاق انسانی را
 در مقتضیات مابیت تخصیص سوین کا از اندیچا نچه با این مذکور است و نبات و سن
 لقی و خلقی و سخاوت و نخل و شجاعت و صین و علم و غضب و سیاوش و شون و شمش و غیره ملکات
 نوری و خلاق و با این اربابین ملکات تخیل جعل تسوسیت مجتبیان با این ذات سوین
 و در وصف ایمان و کفر تخیل تخیل جعل خوار تخیل و مانع میدد چنانچه جمله بی بدین
 عین و آیه و الله لایهدی القوم الکفرین و الله لایهدی القوم الظالمین نیز بر لزوم
 فی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد و کالات دارد غرض چنانکه هر با عرض از
 ذات تا گزیر است همچنین بر فعلیت را مرتبه بالقوة بکامین گرا این قوه در صاحب ذاتی
 است فبها و نه هر با عرض با ضرورت ما بالذات است مگر چنانکه بر حرارت آتش و خارج
 مذوم و دیگر نظری آید نظریین الصاف ذاتی آن بنظر بر سلم شد اینجا نیز
 بلکه کفر و ایمان همچو دیگر ملکات ماضی و معدوم دیگر نظری آید نظریین او را در وصف ذاتی
 این اینها ضرورتا و آری چنانکه بر افروضت آتش و مزون را مقرر ساخته اند چنانچه
 افروضت نور ایمان را کفر طریح آیه انبیا علیهم السلام و سادس شیطانی و انسانی ساخته اند
 است خلق ایمان و کفر علم و جهل و صدق و کذب بدو اعنی در مرتبه بلکه نه بخلق جدا گانه

بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این مکات مستوجب ظهور این همه صفات در آن ذوات شد
 و با این مکات بمقتضا و اسباب محرکه که اینجا بر تبه و مزون بهر اقتضای باشد مصدر آثار معلوم است
 نصیحت ایمان و کفر شدند مگر دروغ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگانت و
 پدیدت که هر شی پس از تحقق خود تحقیق بهم رساند که آن تحقیق اینجا از قسم تحقیق نفی و
 انقیاد و نهایت است نه از قسم تحقیق باج بر شتری و اجیر بر مستاجر و تحقیق احتیاج با
 خیر و شادمان خواهد بود بر عکس آن آری وقت شادمانی بفقیری زانم رسد و فقری محکم
 ماند و همچنین گاهی عطار گران بهار و امان چاک دامنش بر تابد با کله بنده سرا با احتیاج
 حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت است اندر صورت بجای هدایت اگر از نظر
 بد و غمناک فرمایند این دروغ محض بغرض مغرت باشد که جز از بی رحمان نیاید بغرض
 و شفقت که که رحمانست الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر جل قبل تحقق تحقیق اهل ملک است
 نه بدان تا افاضه آن خلاف تحقیق آن باشد و موجب برمی نمیدهد و آری طلب عالی خضر
 اگر که بوجه احتیاج آن بان چنانچه عرض شد هر یک است دلیل نیست که خلق کفر و کذب
 نیز بجهت آثار رحمت او تعالی است و پس ازین اگر فعلیت جمل مرکب جمیعش باشد از بارگاه
 و پس از دست یعنی جائیکه ذمین و فهم و گیران میرسد ذمین او میرسد و فعلیت جمل که یک
 بوجه تعلیق خداوندی و تمسک و تعالی باشد نمود بالمدن مثال نده الا تو ال ظهور این
 بنقصان بلکه او نبود بلکه انتسابش بسوی او تنها باشد از بصورت بجز آنکه این که او
 شانه خبر از عدم صفت رحمت و بد و اناز عدم علم و عدم وجود دیگر چه باشد باقی ماند هم
 از اسما حسنی کار او ضرر مطلق است که نه تنها ضرر فاصل عینی آنکه بوجهی امید نفع از نباشد
 افراد او است بلکه ضرر یک بغرض ضرر رسانیده شود مثل شکافتن دل نیز از اقسام است
 غرض درین اسم یک دلالت بر میر می نیست تا تسلیم این عرض حق تعالی بملی پدید
 بلکه این ضرر رسانانی نیز در تحریکات رحمت بی پایان او است درین قدم شواهد نقلی گواه اند

انہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ والحمد للہ اودون رحمین پس از اسم ذات سیر بان
 است کہ رحمت اقدم صفات اوست باز ارشاد سبقت رحمتی علی غضب وین کا اشارہ و التفسیر
 بر تقدم او خاص بصفہ غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود و وظایف است کہ
 درین موطن این تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی رہت می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی
 چنانچہ ظاہر است همچنان تقدم و تاخر اشرف را نیز در اینجا مسامح نیست کہ انقسم فرق
 رتبہ و اختیار و ترک در دو قبول بکار آید یعنی ہر کرا از خود سنگار ان نوکری مثلا اقدم
 بشرت دیدن ما ترا نوکری گرفتند ہر کرا اکثر از ان نصیحتند از اجواب دادند و ظاہر است
 این رود قبول در اینجا مقصود نیست کہ صفات او تعالی ہمہ مقبول و برگزیدہ اند یکی ہمہ
 بزوک و مردودیت آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنانکہ در دیگر صفات مثل علم و
 شیت و ارادہ مثلا بالہدایت نظر سے آیا لبتہ این سبقت بکسی می نشیند لیکن درین
 صورت اقدم راعلت و عاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحر یک مذکور ضرور آری شاید
 نوراجتماع رحمت و غضب کہ در صورت اقرار تحر یک مذکور متیقن است دشوار تقدم بہر
 میان دشواری یادگاری زمانہ تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد و ان طایفہ
 پدوا و استاد و پریرایہ غضب چہ رحمتهاست کہ در برنیداشت و اگر از عقل محض برسم غیر
 البش این است کہ در خزانہ خداوندی ہمہ خیر و برکت است شر و نقصان را تا بان در گاہ
 جانی نیست چہ خزانہ او تعالی ہمین وجود و کمالات وجود و ثناء اوست کہ بالیقین این صفات
 تعالی باشند و پدید است کہ اگر در ان خزانہ عیب نقصانی باشد اول انصاف او تعالی
 و لازم آید پس اگر از ان خزانہ بہ بندہ ہم چنان ارزانی دارند کہ آفتاب ز نور خود بر بندہ
 بر کرد رحمت باشد چہ داون خیرم اگر رحمت نباشد باز چہ باشد منی رحمت ہمین است
 ما جنتیان را بلا و دہش بنوازند یا نوحش خواهند ظاہر است کہ مخلوق بہترین محتاج
 بہدیرنسخہ تغییر از ہر پہلی حقایق اوشان امتیاج ما بان است از در نصرت ما و لیس حکمت

کہ از ان طرف بطور آید یعنی اولین فعلیکہ صادر شد ہمین ایجاد و اعطاء وجود و توابع ان است
 و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است اری اگر از خانه دگر بدر نوز
 گری ممکنات را این کمالات بدست می آید گنجایش اخذ و سلب قبل اعطاء رسم ممکن
 بود لیکن چون قصد اینچنین است رحمت را منشا بجز ذات با برکات امر خارجی یا اعتبار
 غیر نمی تواند شد چه قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود است نہ غیر انها را از شرکاء
 ذات با برکات تا نشوینا و این صفت و محرک آنرا بنام آن زند آری اگر بر رحمت تقدیم
 است علم را تقدم است اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است اندرین صورت علت
 فاعلی رحمت ذات بحت باشد و علت قابل آن معلومات آن و عالم محرک اعنی در سطح
 فی الثبوت و ظاہر است کہ اینہر سامان از ازل تا اب یک حال و یک منوال باشند
 احتمال زوال نیست تا توقع بیکاری و تعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند نظربین سالی و اخذ
 اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد نہ از تردیدات برد بالجمہ علت تا مہ از حصول
 خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود مختلف و منقطع نشود نظربین دوام فعلیت
 رحمت در ہر دورہ ضرور است آری گاہی در قابلات تضاد باشد و گاہی در تضادات
 در اول تقدم با شرف سرایہ ترجمہ باشد و در ثانی مزید قابلیت مرجع آید مثال اول قاصد
 شکافتن و مل است یعنی بیمار و بیمار دار و طبیعت یا ران ننگساز ہمہ را نظر رحمت بر ہمہ جسم
 است اما دل و جسم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر دل را نگاه دارند و جسم جسم شکاف
 فاسد میشود اگر جسم را نگاه دشمن خواهند شکافتن ضرور است و مثال ثانی قاصد آفتاب
 و شبیہہائی تشیین غیر تشیین است یعنی لطیف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتاد و اوقات
 اما قابلیت شبیہہ تشیین بخلاف از حراق با و دانید و شبیہہا و دیگر همچنان محروم مانند
 غرض گاہی رحمت بر اشرف موجب غضب و دیگران میگردان اشرف همان شخص کبریا
 یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیا و اولیا و مجتہدین گاہی ایصال نضر روحانی مضاف

اعتقاد نفع جسمانی باشند ازین صورت آن نفع را بگیرند مثلا عاقبت را یا احوال
 دنیا یا مال را و آن نفع روحانی مثلا مقامات و مدارج رفیعہ را با و کرامت فرمایند
 ہمینطور ممکنات همه با خداوند جل مجد و نسبت واحد دارند اما بوجه فرق قابلیت
 یکی نبی و ولی گردید و دیگران با همچنان محروم داشتند بعلت ضرورتی که ازین ضمن مطلق بیگانه
 میرسد و غصبیکه ازین درجه و حجت با بیطرف بچوش می آید همه از آثار رحمت او تعالی
 باشند از این صورت ضرر محض که هیچ نفع باقی نماند نسبت باشند از ان ضمن تصرف نیست
 پس حال کذب و دروغین که بالیقین ضرر محض است نسبت او تعالی خیالی است محال اگر
 کسی را درین دعوی که کذب دروغین و تلمیذ و شرح ضرر محض است و شائبه نفع با و مترتب است
 ترد و باشد جوابش این است بشنو بعد کذب خداوندی دروغین ظاهر است که هدایت او
 حق با صلا مکن نیست چه دین نام مرضیات حق است و پدید است که مرضیات و غیر مرضیات
 اینزلی اظهار با بنصہ ظهور نمی توانند دید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالی چه رسد
 پس چون خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نهاد و غیر مرضی را لقب مرضی و لو طریقی
 مطلق آن بالیقین مسدود شد باز اگر مواضع فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت مگر
 بچون پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآید چه این فرق لازم است که موجب سب و ستم
 میان خداوند تعالی و بندگان او باشد و کم از کم هر آیت این فرق این است که بر مودتی
 مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند مگر ظاہر است که خوشی صاحب اختیار که اختیار
 زگردش روزگار ندارد و دوم افلاس عاقبتش بسبب نیارد چه قدر موجب کامیابی است
 همچنین ناخوشی همچنین با دشمنان که نه پاس کسی دارد و نه براس کسی هیچ با شری
 نفع و میسایب است و این خیال که از افعال و احوال بندگان فعلی بحالی نه موافق مخری
 چند مخالف رضا و تانوبت باین کامیابی و جیبالی رسد ناشی از ان است که خداوند
 علیم بر مصلحت و حکم برساند و نه قدر صاحب اختیار ربط حادث و قدیم را اگر دریا نماند خود

اشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرتها پیش علوم و قدرتها
ماہمہ از انشاء عیانت علم و قدرت او تعالی اند و جملہ کمالات ما بکمالات او تعالی ربطی ندارد
کہ کرہ نبود اگر محیط آفتاب است اعنی حاصل اجتماع اشعاع خارجہ بر انان نبود ارض چنانکہ این
ناشی از ان است و ان فشار انشراح این همچنان کمالات ما ناشی از ان باشند عباد
فشار انشراح کمالات ما و اینہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ بچہ فرق دائرہ و مثلث
و غیرہ اشکال از لوازم ذات آن ہیاکل است بانکشاف ہیاکل ممکنہ و قطعیات ہکا
انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف
پسند آمدن قبح از ضروریات است و چون قصہ اینچنین است قدردانہ ما را چو امیکان خواہ
نشست با ضرورت کا خود خواہد کرد و چہ علت تاملہ متحرک او تمام اجزائہ موجودہ متعین است
پسند آمدن ما پسند آمدن ہر یکہ با بطوری جدا زیر تعریف خواہد گرفت چون ازین
فایز شدیم باز پس می باید رفت در صورتہ کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد
باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اہل عقل واضح است چہ حقایق ہشیار از تبدیل
و از منہ متبدل نشوند آتش درین زمان و مکان باشد یا در ان بہر حال آتش است
لوازم ذات از تبدیل مذکور و تغیر نشوند پس چون خدا تعالی مہون است کہ بود و حقایق
مکنہ ہمان ہستند کہ بودند باز دنیا و آخرت ہمہ در قبضہ اقدار او تعالی است اندر معنی ہر
ہمان آتش در کاسہ باشد و ہمین است کہ فرمودہ اند ما اصاکم من مصیبتہا کسبت لیکہ
نیان در صورتہ صدق اونی الدین راہ یابی قابلان متصور بود در صورتہ کذب بلو
شدند نظر برین توقع آن الطاف ہم مانند کہ بوجہ اعمال صالحہ اصلحا شاہ عالم بود
باختلاط ان با مصیبات مذکورہ حال عالم چنان می شود کہ باختلاط نور و دخان عالم
نشان بکار اندرین صورت ہر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت ہم نشنود و عارض
گنہ رید احکام خداوند از روح تا بدن و از اعمال تا احوال ہمہ را فراتر گرفتہ نسبت

بهیچکی است جدا عرض دین را دوستی است ازین ما ازان و مراعات ان حجت مردی و حجت
 بالیقین تبیری است که هزار فساد و لوکوف نقصانات دنیا را بر هم زد و بی نیجه از چشم
 حکام متعلقه بهایات نکاح و بیوع و اجاریات هویدا است عرض مقتضای حکام است
 علامه سایش کا فنام است اگر بالفرض و التقدير درین نوع ازان طرف بدو
 راه نمایند اینهمه فاه بدل بازار شود و اگر بالفرض نفسی بهم کابی مفرات کجا بیان رسید
 رسید یکسکه روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کردند چه کردند و بازان نفع را اگر مقابل ازان
 در البوا اینند این نسبت یکطرف با وجه بلند و از یکطرف بخصیص است خواهد رسید
 از وضع خر مهره همه ازان محض باشد با جمله بعد تسلیم انکشاف حسن قبح و وجود قدر
 عدم نفوذ مشیه بخمال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند این است حال نفع و ضرر
 کذب خداوندی نسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و هم دیگر آن است که نفع افراد
 باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر و ولایت بناده باشند
 جزایش این است که درین قدر موافق و مخالف همه یکزبان اند که ظلم و ازار و اشان
 بیجوازات اندکات خود حسی در بر ندارند اگر حسی غازه روی آنهاست همه با عرض
 باشند بالذات مگران غیر در صورت منور و غده سیت مجموعی شخص اکبر باشد حال و این
 که او بایجاد انواع قوی و ملکات انبیا تکمیل یافت پس ازان اگر فعلیتی بطبوعاً آید همه
 از آثارین باشند اجزای ان مثل چشم و گوش و غیره قوی ما و شما را غایت کردند مرتبه قوی
 این قوی از اجزای است اما این آثار آنها یعنی دیدار و استماع را از اجزای شمرده کار
 فرمودند نیست خبر از بیخودی میدید چون حال آثار مذکوره این است که اطلاق اجزای
 بران درست نیست مالا که خود از ذات و صفات او ناشی است حال اطلاق اجزای بر
 عوارض خارجی که از خارج ناشی شده با منظر آمده اند خود معلوم شد اکنون باید
 که که یک از فعال نمود با سر صا و رشود و بجانب بندگن آید از کدام قسم است آنرا که عقل

رسا دارند خود میدانند که ناشی از عیاج است و بر بندگان یا مخلوق که بر او متوجه شده نظر برین امر
 نیست این بیان نموده خوانند ظاهر است که حسن و قبح و البته با جمیع اجزا در مختلفه ضایع
 نسبت به نه با جمیع عوارض مثل چشم و گوش و بینی با وضاع مناسب معلوم که این بر است
 بدان بالا بهم پیوسته صورتی پیدا میکنند آن صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال گاهی
 حسن میگردد و گاهی قبیح اما امور خارجی یا عوارض درین حسن و قبح دخل ندارند اگر
 بعضی با دخل دارند همین دارند که اگر از پیشتر حسن قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند
 مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزاینده ظاهر است که آن حسن بجمال اکنون بدتر از شکل
 و جمال باشد و اگر فرض کنیم بهیچ صورتی زیباست اما یک چشم نیست اندرین صورت اگر چشمی
 و گردانند و بجای خالی نهادند آن قبح مبدل میشود و حاصل همان شد که همه اجزا در فراموشند
 لیکن جایکه اطلاق اجزا و امور خارجی درست نبود و آثار کمال شی معلوم قبل بحقوق امور
 لازم آید و زنه ازین هم چه کم که این امور خارجی اجزا آن نمودن ان شی بذات خود کمال
 باشد یا ناقص بل جمله درین چنین مواقع آن امور خارجی در حسن و قبح او دخل نباشد و
 چون باشد که این امور اندرین صورت منجمد با سناات و مفصلات باشد چنانچه ظاهر است
 خصوصاً در ما نحن فیہ اعنی کذب باری تعالی نسبت مخلوقات ظاهر است که آن صحت
 جناب باری است نه جز با وصف مخلوقات و پدید است که صفت با آن نیز با بر منفصل
 بود و در بیان مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست نظیرین در بیان کذب او تعالی
 نیز نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد باقی ماند اثر کذب او تعالی در مخلوقات آن همه است
 نه خیر چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر سعادت های دینی است همه محتاج است
 باشند گفتگو دروغ همه منافع را بریم زنده و انهم گفتگو دروغ حضرت خداوند عالم که باز
 این بطوری مکن نیست پس از خدا اعتماد استی بر کسیت و امید رسالی فهمید که امام اگر خدا
 نخواسته خود خداوند تعالی دروغ اختیار فرمایند موافق مبرع مشهور درین خصوص اظهار
 مال

هیچ طور مباحث ضرر این دروغ نتوان شد و توجیه ضرر از ادلیات و بدیهیات است
 و جایکه اضرار پسندیده اند نظریات او ناپسندیده و اند بلکه باعتبار آثار او پسندیده اند یعنی
 نظریاتیکه با عرض زمان می ناپسندیده اند چون اشکال مثال این مضمون در اوراق
 گذشته مسطور شد مباحث مگر نیست القصد توجیه ضرر ذاتی است و چون نباشد مصاد
 همه صفات وجودی است اعنی رحمت در صورت تجویز کذب باری تعالی اضرار نوع است
 تا بعدی که زیاده از آن متصور نیست و مصلحت متوقع فی جان نمایان است که احتیاج
 میان ندارد درین صورت فردی را افراد انسانی نماید که مبتلا در این بلا نشود و اکنون
 هوش باید دید که وقتیکه خیر محض و خوبی خالص در کیس عظیم موجب بیست مجموعی ان
 دفعه نتوان شد شرف محض و خوبی خالص چون نه موجب نازیبائی خواهد شد تفصیل این مجال
 بان است که مصلحت حسن مرکبات همیشه اجماعی خیر و شرفیک و بد باشد ازین مصاد و توجیه
 نهایتها این گوهر بدست نتوان آورد بوجه تنگی الفاظ این که زبان را در اظهار باقی
 و حیرانی است می ترسم که کم فها نزارین گفتار من خنده آید گویند که خیر و حسن همچنین
 یک حسن مضامین متقاربه باشند در صورت حاصل این سخن ان باشد که حسن جمیع
 من توجیه پیدا شود و ظاهر است که برین تقدیر اجتماع ضدین و هم دور لازم خواهد بود زیرا
 این غلبان سخن میگویم که انشا الله در نظر صاحب نظران سخن پریشانم فراموش آید
 نیست که مقصود بد و قسم باشد مقصود بالذات و مقصود بالغیر باز بریکه بد و قسم دیگر
 نسام یافته بیبط و مرکب مراد از مرکب بیست اجماعی است که با جماع امور کثیره
 و نه اینکه امور کثیره اجزاء ان مقصود باشند چه نزد عاقلان بیست از هر قسم که باشد
 نه با معنی که جزوی ندارد اعنی قابل قسمت نباشد که این از آن است که بیست
 است که بیست کیفیت است نه کم و چون معنی ترک مفهوم شد معنی بساطت نیز واضح شد
 چه در مقصود بالغیر ان است که انرا آیه مقصودی قرار دهند مثلاً و گم تا به و دیگران

همه مقصود است اما بغرض نام و طعام و عرض از مقصود بالذات آن است که خود مقصود باشد
 تا واسطه دیگرها صد پس هر کیفیت که مرکب باشد معنی مذکور مقصود بالذات بود از احسن
 می نسیم و ملاقات حق فی الاصطلاح و هر کیفیت که بسیط است اما مقصود بالذات از خوب
 و اگر بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر از اخیری گوئیم و دیگر گوئیم که هست ترکیبی که جامع
 خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبیهایی چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آن شوند
 با بیان می نسیم که آن شکل نازیبا باشد مثلاً چشم از قسم خیرات است و هم خوب اگر در شکل
 فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد اندرین صورت اگر در
 زشت در بزین بود در زشتی چه کلام با جمله اگر همه افراد کینوع خراب فاسد باشند تو قعر
 خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شده است هم خرابی آن ماده خود معلوم است که همه اجزای
 اند و حال شکل و صورت آنکه از ترکیب علوم امید اصلاح نیست این است حال نهج نبات
 خود باقی ماند نسبت شخص که بر آن نیز نزو اهل عقل ظاهر است چه انواع بمنزله عضا
 اکبر اند چون یک عضو بجمع اجزای فاسد شده همه ناقص گشت فساد چشم و گوش
 و دست و پا همه را فاسد گرداند از اینجا که افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع
 نزد همه عالم خواهد تا بجان نقل اند یا پروان عقل مسلم است فساد این نوع همچو فساد
 دماغ باشد که جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند با جمله حسن هدیه اجتماعی نوع
 انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اعضاء اعنی کفر و اسلام مسلمانه تنها تنها
 کفر ایمان یا باقران فردی از ایمان و کفر بچنین خود تصویب است بخصوص طاعت
 که این خوبی باقران این مان چنان صورت بندد که خوبی ذاتی آب باقران
 شیرینی و ترشی اگر چه صباحت فقط باقران ایمان با ایمانی دیگر تصور باشد که
 اینجا فقط نظر بر صفائی است که بسیط باشد و اینجا نظر بر شومی است که بی باقران
 اعضاء و ترکیب صورت نه بندد و انقصه باقران افراد کفر باشد که همه امید حصول

صورت است نه کونج حسن یعنی که آن خود بوجه قسا و ماده بیسی البطلان است اندر
صورت اضرار کذب شمر بیچگونه خیر نباشد تا گویند که با اعتبار آن خیر لاحق رحمت محکم
ان گردیده نظر برین کذب جناب باری تعالی محض از مائمه باشد و محاضرت
رحمت پس اگر نمود باشد تجویز کذب باری تعالی کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایه
ضرورت است و این همان صفت است که ملاحظه کنان احوال نسخه عالم را از اقرار
ان ناگزیر است چه حاصل آن همین اعطار باشد که از وجود عرضی ممکنات و مستقالات
حرفیه ایمان بران از بیبیات ادبیات است القصد خلق کفر در دیگران چیز دیگر است
و کفر خود چیز دیگر و خلق کذب و جهل در دیگران چیز دیگر است و کذب و جهل خود چیز دیگر
آن حد ضرورت موجود و اینجا ضرورت منقوله و الیه موافق همه موجود ازین تا از ان فرق
ازین و آسمان است عرض از امکان چیزی در جایی امکان آن در جا دیگر لازم نیاید
و از امتناع چیزی بجایی استثناء آن بجایی دیگر مستحق نشود هر سخن وقتی بکنه مکانی لازم
باقی ماند اینک اگر استثناء کذب باری تعالی و تصدیق کاذب از ان طرف تسلیم
کنیم این قصد اگر مفید باشد فقط اهل علم را مفید باشد و اگر ادراک این فوق راه هم
نماید خامسان را راه نماید عوام بعلم را چه سود جوابش این است که ضرورت ادراک
ازین فرقیات باریک اگر می افتد وقتی می افتد که ما بیت جهل و کذب اول که در اول
بندهگان مخلوق فرموده اند و ما بیت این جهل و کذب که تصدیق کاذب تصور است
وقت اراده ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید و این از ان گفتم که قبل از این نظر
این اعتراض را بدل رسایی نباشد همین است که کم کسی درین خلجان بافاده
تجسس هر که اینچنین نظر دارد اینقدر هم باید ادراک دارد که پس از بیان فرق یکے را
از دیگر متمایز نمیدانند که ازین قسم فهم بی بهره اند ازین قسم هم خبر ندارند و مشام
خوارق از مدعی صدق ساطوری دل نشان مطمئن میگردد و وید است که حقیقت

یقین یقین اطمینان است گمان پیدا در حقیقت اطمینان ہنوز علمان باشد بہر دفع این علمان
 عرض میکنم کہ گاہی نسبتی ہنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود اندرین صورت نیز
 دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را اول اطمینان است ہر
 شک سوم ظن چہارم و ہم با اینہم بسیاری از مملومات عوام را می بینم کہ نظری است
 یعنی الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز قاطع اطمینان نباشد قطعی نوزاد است
 رامی کہد و بچہ گاہ و پیش را اگر در دریا افگند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب نیز
 پیدا است کہ این افعال ہمہ ارادیات اند ہر فعل ارادی را تصور غایت ہر
 وظاہر است کہ غایت و غرض این افعال نتیجہ است در حق آن افعال بنا بہ غرض
 چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنها نتیجہ لازم آید مگر چون علم
 اینہم مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد بچنین حصول اطمینان با
 خواتق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در صدر ہر قلب و دلیت
 نہادہ اند حتی کہ فساد ہمین دلالت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم
 گردید از بنی آدم و مشہور شدہ باشد کہ نظریہ سحاض یقین و اطمینان نیست یقین باور
 بدہیات اولیہ اعمی مقدماتیکہ بی وساطت مقدمہ دیگر بزمین ریختہ باشد انحصار
 نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت
 و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود و خبر متواتر
 ان باشد کہ موجب اطمینان و یقین بود وظاہر است کہ یقین و اطمینان بمعنی مذکور
 را در عقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق
 خبری باید گفت می باید شنید کہ چنانکہ خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب است
 و ازینجا احتمال صدق و کذب ہر دو در خبر میداشت بچنین وضع اصل خبر بہر حال
 واقع است دانسان محمول بر ایصال نفع بنی نوع خود کہ یکے از سامان و زمین ہا

قطع است در اکثر و نیز محیط و مخلوق بر باز داشتن ضرر زنی نوع خود است که نخبه سازند
 ن کذب نیز باشد و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد و نوعی محبت است
 بجهت صدق گفتار و تقضار اصل فطرت است قطع نظر از عروض و عوارض و محرم هر که
 روغ را در جیب نباشد ان اگر طبع کسی از جادو مستقیم محبت نوعی منحرف شود در بین
 رضی فاسد شود یا بسبب از سبب غلط کاری ریزن حیالات علمی شود باشد که عموماً
 روغ گویند یا غلط روغ غلط بپزند مگر چون خالق چون خلق خود را گوناگون آفریده
 در یکے غیبی است درگیری فکری و اگر یکے ساوه کاری است دیگری برکات و هوشیار و صبر
 و تر اخبار و اتفاق انبار روزگار احتمال غلط کاری محمود و سلاشی گردد اما اینکه
 اسد هم باعث این گفتار شده بهن سان بدل حقیقت شناسان خلیه و مانند که
 بوجه غلبه اسوار بر اکثر افراد بشر چشم سر مشهود است نظر برین اتفاق گروه عظیم
 رضی فاسد به انسان ممکن است که اتفاق جم غفیر بر عرض صحیح و بهر نظیر همین اتفاق
 معات بی پایان بر ندراسب حق و باطله کافی است عرض شرکت انراض جماعات
 شیر ممکن است و بدین سبب کذب هم ممکن چه کذب عمدی تو که یک غرضی فاسد تصور
 است آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیره بوجه مذکور متوقع نیست چه
 سبب اعظم غلط کاری نقصان قوه علمی باشد یا قله تدبیر و نظر هر است که در صورت
 اتفاق جماعت کثیره اندر آن ذکی مصحح علم غیبی باشد و خرم و احتیاط است بر با غفله
 بی منتقدین شود خلاصه مرام الا کلام اگر ناشی از جهل فطرت است احتمال تعدد کذب
 است آری و هم غلطی باشد مگر این دو صورت اتفاق جم غفیر محمود و سلاشی شود
 چون نشود و بر این گمانان برابر نباشد نتوان گفت که در دوره از او و از همه اغیار و
 عقل نایند اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکه سبب غرضی است فاسد یا اتفاق
 غیر آن نتوان کرد چه اعوجاج طبائع افراد کثیر و از ادوات حسنه ممکن بلکه مشهور و عموماً

کہ این مرد و امر عینی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر عمد کذب
 و بیانی نزد هر کس پاکس سلم است بلکه مدبر فطره هر کس و پاکس چنان و ولایت بناو
 اند که علم کبیر و پستان و نتیجه آن در قالب طفل نوزاد و علم دست و پا زدن بهر شامی
 آب و نتیجه آن در دل بچه گا و همیش هر کس می بینیم که وقت ترود در امری بجانب
 غلبه آرا و اهل رائی مائل می شود و گواهی اهل عرض و مقبول نمی دارد لیکن چنانکه
 باعث قوی بر صدق و عمد و موجب ستاری پاس خدا تعالی می باشد چنانکه غرضی فاسد
 تر از نصب است پس وحیست دینی نمی بینیم عیان را چه بیان احوال انبار زرگار
 و هم که مستکان اودیده و شنیده ایم نظریین تواتری که ناشی از پاس خدا تعالی
 نماید بهترین تواتر تا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد و تواتر که ناشی از نصب و حمیت بود
 بدترین تواتر تا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد چون در ما نحن فیہ نظر کردیم تواتر بود
 و نصاری بمقابل اهل سلام و ادیان متاخره با تقسیم و تواتر که در اهل سلام است بقابل
 کسی دیگر نیست اول پاس ملت حمیت ارشاد می نماید و دوم پاس ملتی و دینی است
 چه این غلطه که فلان کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین سلام است
 تا آنکه دین سلام متحقق و مہد از سابق بود و باز این شور و جہاد یا واقعه تازه را
 برخاست انقض بر سامع متواترات اول تیز شناسی اخبار ضروری است پس از آن
 عمل مقتضای آن پس بیکر نظریه نصب حمیت باشد رفع این تردد اول ضروری است
 چون پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیفه می براید حقیقت این چنین امور
 عظام چون نخواهد بر آمد چون تجسس کردیم ابتدا روایت تورات و انجیل یک یک
 دو کس تنها یافت چه با قرار علماء بود تورات یکبار در واقع تحت نفر یک تخت
 معدوم شد و باز پس زمر و مد ہو شخصی زیاد خود نویسانند و چنین عمل انجیل عالم
 وجودی ندارد و با عتراف علماء نصاری تراجم آن موجود اند و پیداست که ترجمه

کتب کتب شده جماعت اندرین بصورت احوال قورات و انجیل و در بر دور و از آن
 نمود آنکه میگویند که قورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قوی است از اقوال قورات
 و انجیل همچنین دیگر سواترات او شان با این همه سنی ان کلمات که درین
 نشان است باعتبار دلالت مطابقی رسوق قرینه اگر گیرند فقط این قدر است
 اخبارین همه واقع شکی است نه آنکه احکام آورده من منسوخ نخواهد شد
 چنین گفتار که زمین و آسمان از جای خود پرودا ما سخن من از جای خود
 رفت بر عدم منسوخیت قورات و انجیل نیکند آری مقتضای رعایت ملت و تعصب
 به کلمات زبان سنی گره داده اند با سماع آواز و دین مسیوی اول یهودیان
 و تیره آغازها و در بار با سماع غلط ظهور خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم
 بر یهودیان بهمن تدبیر حفاظت ملت خود نمودند مگر چون امام خود الهی
 تفاق تنقیح احوال کتب یهود و نصاری نشد نظر بظواهر اقوال یهود و نصاری را
 بشواترات فهمیدند اگر درین زمانه این بزرگان می بودند کتب متعلقه احوال
 نصاری که علماء این زمانه بر قرنیها فراهم کرده اند با خوش او شان می نیاید
 قصه این اتفاق که یهود و نصاری اول در هر قرن سواتریت با زبانه
 مت ظاهری و با بر واقع کثیره که انهم سواتر رسیدند با اعتراف حقیقت دین
 مدی صلی الله علیه و سلم از علماء یهود و نصاری مشاهده بقیم این همه مقدمات
 یگیری متن منطقی بپیرایه تحسین و واقعیت نمایان شد آری تواتر و دعوی نبوت محمد
 صلی الله علیه و سلم و اظهار سجزات و ادعای ختم نبوت بطوریکه اقبال
 نبی دیگر نماند ازین مسالمتها پاک است اول تواتر بشر الط خود در هر قرن وجود
 از منته فرض فایده نشان این اتفاق نمی نماید و این طرف پس از تحقیق تواتر
 در بعضی این تواتر بر آید و دلیل عقلی یا نقلی مزاحم است نظر برین این

ضروری یقین باشد و اگر این هم افاده یقین نکند حصول یقین معنی اطمینان طلبی
 از ره سمع بطوری نبودی حالانکه در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار و حکم
 را گنجايش کلام نیست و اگر با فرض افاده یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبه من چه کم
 و ما می بینیم که بر وجه حکم مقتضای غلبه من در تنها نقل و نقلیات شایدست عقل نیز
 همین فتوی میدهد حال نقل خود ظاهر است اینه دان جا کم فاسق بناقتینوا ان یقتضی
 قوا بهما لا هم برین امر دلالت دارد و اگر از ره خبر فاسق نیست عادل است حال
 این تبیین نیست و چون امر مهمتین نباشد اشاره بان باشد که اکنون حالت منتظره مختصرا
 طلب نماید هر چه دانستید موافق آن عمل نماید باز اتفاق جمله علماء بر قبول خبر واحد
 مجتمه اشراطی باشد مدعا است چه از سبب اخبار یقین مصطلح حاصل نتوان شد اگر چه
 تعدد کذب نیست باری احتمال خطا همان سان موجود مگر چون این احتمال پس تسلیل
 الوقوع است چندان اعتبار نداشته باشد احتمال صدق که اهل موضوع در کلام است و موافق
 مقتضی فطره کار خود خواهد کرد الغرض این غلبه علم موجب فیه اراده مقتضای علم خواهد
 شد و ظاهر است که غلبه اراده یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب تزجر ان بر جانب
 دیگر باشد و این طرف هوید است که سرایه فعل همین اراده ان فعل باشد چنانکه علم
 عدم ان عدم اراده و علت ترک فعل اراده عدم ان فعل باشد مگر چون وقت
 ترود و اراده چنان متعارض باشد که وقت شک و عدم اگر اراده غالب آمد و
 فعل لازم آید چه اراده را بشرط عدم موافق فعل لازم در صورت غلبه بقدر فله اراده
 موجود آری بقدر تعارض بوجه تعارض کان لم یکن شد و از همین تقریر و جهت عقل
 بر غلبه من بر آید مگر ظاهر است که در صورت افاده غلبه من نیز مطلب همان آید
 چه وقوع عمل در هر صورت برابر است افاده من باشد یا افاده یقین فرق اگر
 باشد در علم و ثمرات ان از تکفیر و تضلیل باشد مگر آنکه دیده حقیقت بین عقل حتر

در آن وجود است با شکر که آمد در صورت ایمان نام همین تسلیم بقدر غلبه طین باشد چه
 آنست که بر حسب با علم بالا در خبر متواتر معقود تکلیف زیاده ازین نه عقلا درست است
 نه نقل پس با وجود خبر متواتر تک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیها و شوخ حشمتی
 باشد و همین است کفر و الله اعلم بالصواب بالجمله خبر متواتر با یقین موجب اطمینان
 قوی است هزار یکس را مشاهده باید کرد که چنانکه در شایعات قلوب و شان طین
 است همچنین با شوع از جم غفیر که بغیر خانه گفته باشد اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت
 بر سکون در مردود صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آنرا گفتن بجز
 حکم نیست تا که در باره افاده یقین متواتر ظاهرا بر میان را این حدیثه پیش
 می آید که چون در خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعه هم همین احتمال باشد چه
 اهل نظر با یک را از وجه ولایت خبر متواتر بر صدق واضح شود باشد مگر چون اجمال
 بتفصیل نمیرسد قدی مفصل میگویم احکام افراد بدو گونه باشد یکی احکام مطلقه
 که بسوی مطلقه درین مقیده معنی فردا خود است منسوب باشد مثلا نطق زید یا
 انسانیت او که در ما خود است و دیم احکام مشخصه که راجع بسوی شخص باشد مثلا
 لیفات او از بد و غیره از خوبی درستی و بلندی و پستی که در امر و متعلقه مختلف
 باشند یا سیلان قطره و کوتاهی مساحت و می دگی وزن ان که اولی از احکام مطلقه
 است و ثانی از احکام مشخصه چون اینقدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه
 بصورت اجتماع افراد همان سان باشند که بودند و احکام مشخصه تنجیر گردند چه
 شخص دیگر شد که چون اینجا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یا تنجیم و احتمال
 صدق را از احکام مطلقه و جهت خود ظاهر است و من هم گفته آمده ام که اصل
 وضع کلام پیر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز محبت نوعی باعث این ظاهر
 و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال قطعی است با از احتمال عرضی خاصه اگر از

قرنہء من ذنوبہمیان کلید ہر سد با جماع آراد و اتفاق کلمات بھور کہ
 انتم اقول کذب باطل شدہ، اسی ہون احتمال صدق باقی ماند و پیداست کہ بغیر
 بین بقا و احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است و این بدان ماند کہ یک رشتہ چنان
 مستحکم و محکم نباشد، اگر رشتہ ہی چند بہم آزد ان منصف مرتبہ شخص را اہل شود
 ان توت کہ از احکام املاق است چہ رشتہ، ضرور بتعلیق باشد بر متو یا نما
 عوض بر خبر بصدق خبر و راست و ہم پیوستہ احتمال صدق شیئا نشینا توت
 پذیرد و از ہی امتحان حصول یقین بتزائد اخبار عاقلان معلوم شدہ باشند
 و نہ تمام و نظیر اتم و حکمہ



مکتوب ہشتم

بنام مولانا احمد حسن امر و ہوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ صفحات میں مکتوب پنجم کے تحت مکتوب الیہ مولانا احمد حسن امر و ہوی رحمہ اللہ کا تعارف گزر چکا ہے۔

خلاصہ مکتوب

یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے مولانا احمد حسن صاحب کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دار الحرب ہے اور کیا دار الحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا ان کے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر

دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لے کر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب ان کا قبضہ مکمل ہو جائے گا لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیہ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعے حاصل کرنا چاہیں تو مسلمانوں کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمانوں کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آ گیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ربوبین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں

ہے مدلل ہو گیا۔ لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے) اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے..... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی..... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔

جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔“

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہاء کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دارالاسلام اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علاقے میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہاء کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجزاء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا۔

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں

شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا۔

اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک رائج یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، دوسرے مسلمان پناہ گزین کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔



مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان
زادر ہندوستان و ہم در بیان عدم جواز
آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ

ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز
ہونے پر اور نیز رہن رکھی گئی زمینوں کی آمدنی
کے ناجائز ہونے کے بیان میں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کم ترین بے تمیزان بخدمت عزیز عزیزان

مولوی سید احمد حسن صاحب زادالله عمره و قدره

سلام مسنون بجا آورده گذارش پیر است. دور قیمه آن عزیز باستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اهل اسلام را از دار حرب رسیده سرمایه کامر این ها گردیدند. مگر این مسئله را دیدم که از اعظم مسائل عظیمه و اهم مهمات دینیہ است ناختم در گره کشائی این چنین اباحت پوج است. آنانکه شبہاء دراز بلود چراغ چشم را سرمه سا کرده اند. به مطالعه کتب فقه زانوء ادب (۱۵) نکرده عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنین مضامین لب بجنیانند زینا است که این کار کار اوشان است. من نابکار را درین کارها سرفرود آوردن نشاید که هر کاری هر مردی، تا هنوز عبور بر مسائل ضروریہ هم میسر نیست تا تحقیق این چنین مسائل که درین قدر عمر رفته یک روز هم ضرورت تفتیش آن نیفتاده چه رسد. مگر خاطر عزیزان عزیز است. آنچه بصفحة خاطر می نگارند من درین صفحه میگذارم مگر اول سختی چند قابل گذارش میدارم بشنو.

اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است نه غیر که

علت همین یک باشد. و آنچه بیع و شراء و اجاره و هبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیده باشی بنابش بر همین است که باین اسباب استحقاق قبض بهم میرسد و همین است که بر بایع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و هبه قبل القبض نا تمام ماند. و آنکه وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از مسامحات نظر سرسری است. در بیع و هبه قبضه بایع و واهب قبل تسلیم موجود است و هم خود موجود تا وقتی که خود بدو نسیپارد و نتوان گفت که مشتری و موهوب له قابض و متصرف شدند.

بالجمله ارتفاع قبض بایع و واهب و قیام قبض مشتری و موهوب له بجایش بی تسلیم بایع و واهب صورت نه بندد و در میراث و وصیت تا وقتی که مورث و موصی گوهر حیات بجیب و دامان این بدن داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی له را اختیار تصرف در آن اموال نبود. چون آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبض او نماند که اجتماع قبض وارث و موصی له حسب اشاره مورث و موصی در قبض و تصرف خود آرد بجا است که مانعی نیست. تحقق اشاره در وصیت خود ظاهر است. و آن قصه را اگر یاد کنند که در اول درباره اموال بر میت واجب بود که وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کرده خود حصص او شان را متعین کردند. خود بنخود واضح میشود که در مؤنة وصیت معونة او کرده اند نه آنکه او را از میان یکسو افگندند. اندرین صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجه

احسن بہ ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشت کہ در بیع و ہبہ بہ نظر آمد۔ چہ آنجا اگر از میان میخیزند بیکسو میشوند و چنان نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و این جا چنان از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ نمی گذارند۔ مرکب باز آمدن راہی کردہ میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی ہماں بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپردند باری ازین چہ کم کہ چون مورث و موصی ازین جہاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بپرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنون بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آن اموال را بقبض و تصرف خود درآرند سرمایہ ملک او شاں باز ہماں قبض باشد کہ بود۔

ترجمہ

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز

عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ و قدرہ سلام مسنون بجالا کر عرض پرداز ہے۔ آل عزیز کے دو خط مستانین ﴿مستان وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کر کے رہے۔ مترجم﴾ اہل اسلام کو دار حرب سے سو لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچ کر کامرانوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کونہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔

ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطر داری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ غیبی اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں۔ مگر اول چند باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے ہاتھی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہا بیع و ثراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر پہنچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دے دینا ضروری ہو اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہو اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کے لئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کر دینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔ بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا۔ اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کرے گا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مر گیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اس کے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کے ساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کے لئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث

اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کر دے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کر دی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم کے ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ نہ یہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔

اس صورت میں مورث اور موصلی کی طرف سے تسلیم کر لینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصلی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصلی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

فرق میاں ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اولی قبض وارث

و موسیٰ له فرع قبض مورث و موسیٰ باشد و دریں صورت قبض وارث و موسیٰ له قبض بالاستقلال بود. بھر توضیح این سخن، سخنی میگویم کہ ان شاء اللہ این معمارا از ہم کشاید.

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موسیٰ اپنی زندگی میں ورثہ اور موسیٰ له کے حوالے کر دیں۔ مترجم صورت میں وارث اور موسیٰ له کا قبضہ مورث اور موسیٰ کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موسیٰ له کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔ اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اس معنی کو حل کر دے گی۔

توضیح معما با مثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہا وہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہا وہ باشند این سنگ باں سقف و سائبان و این فرش دو نسبت مختلف دارد. بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و بہ نسبت فرش فوق مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی بھر این دو نسبت نہ این سائبان و فرش انلنی، بلکہ حیز سائبان و فرش و حیز سنگ منسوب و منسوب الیہ حقیقی این دو نسبت اند. و ازیں جا سے کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجایش فرش دگر گستر اند و دریں کشا کشی سنگ بہماں حیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود. ہاں فرش و سائبان کہ بہ مقام فوق و تحت بودند متبدل شدند.

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین

نسبت راہ نیافتہ ہم چنین اموال مملو کہ را با مالکان خود نسبتی

است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آن نسبت مقام مالکان است

اعنی مقام قابضیت . پس تا وقتیکہ اموال بہ مقام مقبوضیت انداز تبدیل قائمان مقام قابضیت تبدیلی و تغیری در مقبوضیت آنها راہ نیابد . و بدین سبب ملک بہ معنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است همانسان بحال خود باشد . اما ملک بہ معنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد .

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہو معنے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اس کی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہوں گے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے نہ یہ سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا چیز اور سنگ کا چیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اس کی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اس کی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اسی اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں بدلے گی۔ ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے۔ پس جب تک اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے ان کی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے

ملک بمعنی مملوکیست جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہے گی لیکن ملک، مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت رادو مرتبہ است

(۱) یکی مطلق و عام (۲) دو مقید و خاص

اول ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل، متبدل نشود..... دوئم: انتساب متشخصات خاصہ مالکان کہ بہ تبدل آنها متبدل و متغیر گردد.

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہرچہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس

مالکیت کے دو مرتبے

(۱) ایک مطلق و عام (۲) دوسرا مقید اور خاص۔

اول: یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرتا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔..... (۲) دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مطلق قابضیت کے ساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بہ معنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلمانان

و ازیں جا است آنکہ شنیدہ کہ کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها بدار الحرب مالک آن گردند و از ملک مسلمین بر آید.

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اس کو دارالہرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

شان اموال مسلماناں کہ کفار قبض آورند اما هنوز از دارالاسلام بروں نبردند آری تا وقتیکہ از دارالاسلام بروں نبرده اند امید استخلاص آن قوی است کہ هنوز از پنجه مسلمانان بروں نبرده اند۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جن کو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دارالاسلام سے باہر نہیں گئے۔ ہاں جب تک کہ دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

کفارتا ملک مسلماناں را بقبض آورده بیرون دارالاسلام نبردند حکم غضب دارد تا ایندم کفار را همچو غاصبان دارالاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیر المؤمنین رفع قبض اوشان متصور است و ازیں جا است انچه امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرمودہ اند کہ

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لے کر دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے غضب کا حکم رکھتا ہے۔ اس وقت تک کافروں کو دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المؤمنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے۔

اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

قول امام ابو حنیفہ

قضاء قاضی در معاملات ظہراً و باطناً نافذ میگردد۔ چہ مدافعة جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنوں مدد از کہ جویند۔

باقی ماند اینکه این ملک از طیبات باشد یا خبائث این سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبه موجب طیب آن۔

قول امام ابوحنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو) مال وغیرہ دلا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

رزق غنیمت اطیب است

و ازیں جاست کہ غنیمت رارزق اطیب قرار دادند و رزق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشان نہادند چہ سبب قبض امری است کہ امور دیگر در حسن و طیب بآن نمیرسند۔

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے۔

سبب اجرت عبادت کہ ممنوع و حرام است

و آنکہ اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نہ این است کہ حسن عبادت کاری است نکردنی و جہش دگر است

عبادت از حقوق خدا وندی است. بعض حقوق خدا را طلبیده آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضانیست. اگر بندگان فهمیده ادانمایند فبها. ازین طرف دارد گیر نیست پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی گیرد حق خدا وندی را بار دیگران فروخته باشد و میدانی کہ فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت اوشان ظلم است تا بحق خدا وندمے چه رسد.

ازین جا دانسته باشی کہ أُجرت نفل عبادت ہم حرام سخت است چه ادائے حق کسی بکسی و دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آن ہم بعوض ظلمی است صریح کہ عاقلی نہ پسندد و عوض آنرا طلب نشمارد. اگر چه صاحب حق خود طلب ننماید.

عبادت کی أُجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (نا جائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اس کی وجہ اور ہے۔

(اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہو گیا اور بعض حقوق کا اس کی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق کا فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے تا آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے۔

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہوگا کہ نفل عبادت کی أُجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کو کسی کا حق دے دینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اس کی اجازت کے بغیر

دے دینا اور پھر معاوضہ لے کر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقل مند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نہ کرے۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و در جہاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اشرار بغرض دفع و ازالہ خبث ایشان از صفحہ عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال اوشان مے گردد۔ چنانچہ ظاہر است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتوان گفت۔ باین ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاء آن است کہ شائبہ رغبت باموال در ظاہر محرک این حرکت مے نماید۔

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ نہیں ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صفحہ ہستی سے ان کی خباثت کے دور کرنے کے لئے ان کے اموال میں تصرف اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

(۲) ... سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم این است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است اما بدو مرتبہ۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے میں۔

قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

(۱) یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است۔

(۲) دوم قبض حاکم کہ قبض کلی است اول باخر همان نسبت

دارد کہ نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست۔

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے۔ دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ ”قبض کلی“ ہے اول قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ این جا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچنان قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا۔ بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشان نیز بقبض اوشان باشد و مملوک اوشان و اگر از قبض حکام اسلام ہوں رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشان و ملک اوشان برآید همچنین اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، دگری را دهاند چنانکہ در مقلعات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ آنکہ قبضہ حاکم از جائی بہ جائی چنان متحرک شود کہ نور آفتاب از جائی بجائی رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ هذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے

سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہوں گے اور ان کے مملوک ہوں گے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دلدادے جیسا کہ دائر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سویم اینکہ بہ شہادت آیت :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد۔ باین ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چنان برآید کہ اصلاً در تحقق و ظهور اتقیاد خویش یادگراں مداخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب را زیر سر نهند و تکیہ سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس و مطالعه از کتاب قاذح نیست۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل کی) شہادت کے مطابق: ”اور نہیں پیدا کیا میں نے جن و انس کو مگر عبادت کے لئے۔“..... زیادہ بڑی عرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے

باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنا لیں تو تکیہ بنا لینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

جہنم انداختن جن و انس را قادح مقصد عبادت نیست

همچنین پُر کردن جہنم از بنی آدم و جنیاں در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن و انس قادح نباشد. انلریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیة. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا (سورة البقرہ، آیت ۲۹)

مخلوق بہر بنی آدم است. تخصیص من و توهیج نیست. منجمله سامان عبادۃ و انقیاد باشد. و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی. بالجمله غرض از خلق اموال نیز همان عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و این چنان است کہ دانی، نان بہر خوردن است و دیگ و دیگداں و تابه و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامان ہاء معلومہ بہر نان. پس چون نان بہر خوردن است این ہمہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ. اگر این بلاء گرسنگی و این آسیب تشنگی از سرمازد مارا ہیج التفاتی باین متاع بیکار نباشد در نظر ماہمہ رائیگان باشند ہمچنین اگر عبادت انقیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رائیگان نماید.

انلریں صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازیں نابکاراں بیگرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و این طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل کی) گواہی کے مطابق:

”اللہ پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَالِي الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوٰتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (سورة البقرہ، آیت ۲۹۔ مترجم کے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔“

انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔ الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیکھی اور چولہا اور تو اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بے کار دکھائی دے گا۔ اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعے) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو ہوا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائے گا۔)

قبض مال کفار به جهاد ظلم نیست

الفرض اهل اسلام بزور بازو قبض کفار را برداشته بر اموال او شان دست خود بنهند ظلمش نتوان گفت که این خیال عیام از جهل خیزد. نه بینی که اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آن درخت بار نیار دو بدین سبب آن درخت را بریده بجایش نهالی بار آور بنشانند صواب باشد نه خطا.

بالجمله این مسلم که کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردند و چون نگردند که علت و امان معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند، چون قبض که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود از دست کفار نیاید لهذا و ارهالیدنش از دست کفار بغرض خوش نودی خالق اموال لازم آمد. اعنی چون مقصود از پیدایش این اشیاء عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست لا جرم قبض کفار نه حسب مرضی خالق اموال باشد تا کارپردازان رضاء او تعالی اعنی اهل اسلام خاموش بنشینند بلکه استخلاص آن از دست او شان لازم آمد. ازین جا دانسته باشی که اگر قبض اموال را نیز منجمله اغراض جهاد قرار دهند زیبا است.

غرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد فقط اعلاء کلمة الله بمعنی دفع فتنه کفار است استخلاف نیز غرضی است صحیح و ازین جا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی. بالجمله قبض کفار و ملک او شان به مقابله اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار به مقابله اهل اسلام همچو قبضه

جانوران باشد کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتوان شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ باین معنی فرمودہ اند۔ میفرمایند:

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (الاعراف، آیت ۱۷۹)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائے اوشان دست یابند همچو جانوران در حیثہ ملک و تصرف اوشان در آیند۔ ازین جا دانستہ باشی کہ ملک کفار بہ مقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است و ہم دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم است ونہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربانید مستوجب ثواب باشند و برعکس آن قضیہ منعکس است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھل دار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا۔ چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہے گا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کی وجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس مال کو کفار کے ہاتھ سے

رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوش نودی کے لئے ضروری ہوا۔ یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی اُمید نہیں لہذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی خوش نودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلہ میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:

”وہ چھوڑی آیت یہ ہے: ”وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لِنِعْمِ بَلِّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ“ (سورۃ الاعراف، آیت ۱۷۹) ﴿﴾ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔“

اس نظریے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حق دار ہوں گے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے۔ ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمانہ ما اہل اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند و ہمیں است کہ جان و مال اوشان ہمچو جان و مال اہل اسلام مصئون و محفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان و مال اوشان شود ہم چنین بعقد ذمہ و عہد و پیمانہ با کفار و قبول خراجات اوشان اہل اسلام برخی آلودہ بخوست کفر گردند۔ اگر اموال اوشان قابل تاراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بے جا است۔ علاوہ بریں این تازیانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت از دار اوشان و قطع تعلق محبت از اوشان ہم شود۔

بالجملہ اسلام و کفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامہ در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است کہ منشاء اثر نجات آخرہ یا ہلاک ابدی ان جہان باشد۔

چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کے ساتھ) عہد و پیمانہ کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے، کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال، مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں۔ مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمانہ کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی

طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔ الغرض اسلام اور کفر (اپنے اپنے) اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکل ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزئیہ کا قبول کرنا اور دارالحرب میں قیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشاء یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ دربارہ مؤمنات مهاجرات سے فرماید:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَأَسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ (سورۃ الممتحزہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰)

و این امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم کہ درباب الصلح آورده اقرار بان شرائط می نماید کہ ہم در سورۃ ممتحنہ ذیل آیت:

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ“ (سورۃ الممتحزہ، آیت ۱۲)

بیان فرمودہ اند حدیث مذکور اینست

”من عائشة قالت في بيعة النساء ان رسول الله صلى الله عليه

وسلم كان يُمْتَحِنُهُنَّ بِهَذِهِ“ (الآية)

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ فَمَنْ أَقْرَبَ بِهَذَا

الشرط منهن قال قد بايعتك انتهى مقام الحاجة“

و در بعض روایات دو ارم لفظ فقط

”اقرت بالمحنة“ بجای جزاء ”من اقرت بهذا الشرط“ یا بجاء

هرچہ شرط در ان روایت است آمدہ۔ غرض این جا فقط بتلفظ کلمہ

الاسلام اکثفا فرمودہ اند اقرار ہائے زائد بکار آمد۔ چون تعلق حقوق

کفار بازنان مهاجرات باعث این احتیاط و این چنین کنج و کاوشد

تعلق حقوق اہل اسلام اگر زائد ازین نباشد کم ازین ہم نباشد۔

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ

تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰﴾ ایمان والو جب

تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتیں آئیں تو ان کو آزما لو۔ اللہ زیادہ

جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مؤمنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت

لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مؤمنات کے لئے حلال ہیں۔ اور

کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دے دو اور اپنے

قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے

خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت

والا ہے۔“ اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب الصلح میں لائے ہیں کی

شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۃ ممتحنہ میں آیت ذیل میں:

”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، آیت ۱۲، پارہ ۲۸۔ مترجم﴾ نبی جبکہ آئیں تیرے پاس

ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک

نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔“ الآیۃ۔

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے: ”أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔“ (آیت یہ ہے)

”اے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ کے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کے لئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔“

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے

”من اقترت بهذا الشرط“ کی جگہ کے ”اقترت بالمحنة“ یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

علت جو ر ممنوع در وصیت

اکنون سخنی دیگر میان میگویم جو در وصیت ممنوع ازاں است کہ حقوق وارثان باموال او تعلق گرفت. حالانکہ بالبداهت هنوز در ملک اوست. وارثان هنوز مالک نگردیده اند. حقوق خدا وندی از زکوٰۃ و صدقۃ الفطر و قربانی و حج و غیرها حقوق مالی بنمہ اوشان تعلق نگرفته. تصرفات مالکانہ از بیع و شراء کردن نتوانند. این تعلق را یکطرفہ بنہ و استحقاق اہل اسلام در اموال کفار کہ باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

موجہ دریافتہ یکطرف بگذار و باز موازنہ کن کہ کدام پلہ گراں است

بشہادت آیت: "لَا تَلْدُرُونَ اِيْهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" (سورۃ النساء، آیت ۱۱، رکوع نمبر ۲- مترجم)

بناء تعلق حقوق ورثہ امید خدمات و منافع است کہ گاهی صورت بندد و گاهی نہ بندد. و اگر بندد بدرجہ مساوات اموال متروکہ مورث گاهی رسد گاهی نرسد البتہ امید و منطنہ نفع رسانی ہر دم است و بناء تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار ان است کہ از اصل آن احوال مخلوق بہر اہل اسلام اندنہ کفار . چنانکہ خوب دانستہ . چون این تعلق بہ نسبت آن تعلق قوی است چہ فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثہ کہ از ممانعت جور در وصیت شدہ ہویدا است اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشان نہ چندان است کہ اہل اسلام را وقت نزع بہ اموال خود باشد و این ہم وقتیکہ ازواج کفارند اوشان برآمدہ باشند چہ در نزع هنوز قبض بحال خود ست. گو میدانم کہ پس از ساعتی برمی خیزد. و باز قابض ، اعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نہ برگردیدہ کہ اہلیت ملک و استحقاق اصلی آن از ورفتنہ باشد و کافران باین ہمہ عجز و درماندگی کہ از ارتفاع قبض اوشان از ازواج ظاہر است همانسان بر کفراصرار دارند بدین سبب زیبا است اگر گفتہ آید کہ کفر اوشان بہ نسبت سابق ایندم سخت تر شد و از اہلیت ملک و استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتادند. چون تعلق حقوق کفار باز واج اوشان کم ازاں است کہ وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثہ کم از تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار. لا جرم مراعتیکہ دربارہ کفار بوجہ تعلق مذکور و احتیاطی کہ بدین

وجہ کار فرمودہ انداز مراعات دربارہ اسلام بوجہ تعلق معلوم می
باید کہ کم باشد و اگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں، میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع
کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔
حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی
مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ مالی
حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثاء) مالکانہ تصرفات بیع و شرا نہیں کر سکتے
چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو
کہ ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ“ کے اشارہ کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوئے
ہیں ان کو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کون سا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل:
”تم نہیں پوری آیت یہ ہے: ”أَبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ
نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا“ (پارہ نمبر ۴، سورۃ النساء، آیت
۱۱، رکوع نمبر ۲۔ مترجم) جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے“
کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بناء پر خدمات اور منافع کی امید ہے کہ کبھی
صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں
مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا
گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے، کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد
یہ ہے کہ اُس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کے لئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا
کہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بہ نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں
زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ
نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور

زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کے ساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائے گا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جاں کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے۔ اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات (یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم) سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چون این مقدمات مذکورہ مہد شدند می گویم کہ:

کفار اگر باطاعت اسلام جزیه برسر گرفتند قبض جزى اوشان از

قبض کلی کفار برآمدہ زیر قبض کلی اهل اسلام سرفرود آورد. پس

ازانجا کہ این قدر انقیاد موجب نجات از صلحہ دنیوی می تواند شد

برحاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچہ آیه:

”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ (سورة البقرة، آیت ۳۰)

مصصح این خیال است و واجب آمد که از جان و مال اوشان تعرض نکند و نه کردن دهد. چه موافق انبساط حکومت و خلافتش انقیاد بهم رسیده می باید که تا دست رس اونجات نیز بهر اوشان مسلم دارند. و میدانی که حکومت این جهان را تا ابدان رسانی است و بدین سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشان بهم رسیده تا بقلوب رسانی نیست. قلب اگر هست بدست مقلب القلوب است و این طرف مالی را وقایه جان قراردادده اند. چنانچه مداخلت آن در عبادت نیز همین واسطه بود. پس اگر مال خود را وقایه جان گردانند و امان خواهد بامید آنکه شاید بمشاهده احوال اهل اسلام و استماع براهین اوشان که بے قدری اختلاط صورت نه بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشان در آید. مال مناسب حال اوشان بدمه اوشان بنهند تا قوت غزات نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت هم راضی نشوند بلکه همانسان قبض جزئی اوشان زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشان نه تنها حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطور یکه توانند بر بایند خواه بزور خواه بحیله. هان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا اهل اسلام بودی چنانچه در تعرض باموال اهل ذمه می باشد البته ممانعت بجا بودی. ورنه خود دانستی که جهاد و استخلاص اموال طیبه از قبض کفار بطور کفایه بدمه هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتی که زیر قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نیاید یعنی در دارالحرب بود تا ندیم زیر قبض کلی که کفار باشد و دانسته که قبض

جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبود. قابل اعتبار همان قبض کلی باشد. غرض تا وقتیکه در دارالحرب است اندیشه استخلاص کفار آن اموال را از اهل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکه بمنزله قبض غاصب بمعرض زوال بود "و کَانَ لَمْ یَكُنْ شمرده شود.

نظر برین تادمیکه از دارالحرب برون نشود، استخلاف متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر همین طور مال اهل اسلام که از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام پرتوه همان قبض باشد نه بالاستقلال تا مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود. چون این قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچه دانستی و این طرف لحوق عار که بوجه عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث هجرت و ترک تعلقات آندار و سرمایه نجات از صحبت و آثار صحبت آن اشرار امام ابو حنیفه رحمه الله باباحت استخلاص آن نیز قوی دادند. مگر بهر حال احراز که حقیقتش همان استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است.

باقی مانده کلام درین امر که احراز در صورت جهاد و سرقه و غصب و حيله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجا است که ازان طرف اندیشه استخلاص است مگر در قمار و ربوی اگر مالی از اموال کفار پرست افتد این شرط کردن بجائز خود نیست. هاں اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت، بودی این شرط بجای خود بود تحقیق این سخن برسختی دیگر موقوف است. اول آنرا باید شنید.

کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند. مگر مغیش این است که در صورت مسلمان گردیدن او شان تدارک و تلافی مافات

ازو شان نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خدا وندی شدند جرمانه مقررہ بر سرش نہ نهند یا آنکہ در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فرائض عذاب نہ فرمایند۔ فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نہ آنکہ دربارہ صحت و عدم صحت آن باعتبار تفرع آثار مقصودہ دریں عالم هیچ کتابی و خطابی یا نہی و عتابی نیز ازاں طرف نرسیدہ۔ اگر همچو آیہ :

”يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ مَّ بَعْدَ بِيْعَتِهِمْ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷)

را بنگرند۔ بیقین دانند کہ این نیست و این ہم کلام دور دراز است۔ میگویم معاملات باہمی کہ مباح وغیرہ مباح اند فقط باعتبار مؤمنان این دو قسم نیست۔ کفار نیز شریک این تقسیم اند۔ فرق اگر باشد همان فرق ثواب و عقاب باشد۔ یا قدر قلیل بوجوہ خاصہ از یک دیگر متمیز باشند۔

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو ان کا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آ گیا۔ پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت: ”میں ﴿سورۃ البقرہ، پارہ نمبر ۱، رکوع نمبر ۴، آیت ۳۰﴾ پوری آیت یہ ہے: ”وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً“۔ مترجم ﴿زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔“ اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو (حاکم اسلام پر) واجب

ہو گیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور نہ خلیفہ مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی۔ اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس ﴿یعنی اپنی حدود مملکت میں۔ مترجم﴾ تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچتی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کے بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔

چنانچہ مال کا دخل عبادت ﴿یعنی جان بچے گی تو عبادت کرے گا اور جان بچے گی تو اموال کے ذریعے بچے گی اور پھر اسلام قبول کر کے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم﴾ میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے۔ پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس اُمید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہوگی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تاکہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی طاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح ان کا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں۔ خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔

ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت، مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے

تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا۔ اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہوگا۔

غرض جب تک کہ مسلمان دارالحرب میں بے کفار کی طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کی طرح زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں جب تک کہ دارالحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنے والا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار یعنی دارالحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے۔ ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کل قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔ مترجم کے ذمی ہیں۔ کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ، تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کے لئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریک کافروں کی صحبت اور ان کی صحبت کے آثار سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا۔ مگر بہر حال بچاؤ کہ اس کی حقیقت وہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلہ و فریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود

درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہئے۔

کفارِ حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اس کی قضا کرنے کی تکلیف نہ دیں گے اور اگر وہ اللہ کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب نہ دیں گے۔ فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دیں گے نہ یہ کہ اس عالم میں آثارِ مقصودہ کے متفرع ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نبی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر آیت ذیل: ”وہ سورۃ البقرۃ، رکوع نمبر ۲، آیت ۲۷۔ مترجم اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔“ کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دُور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مؤمنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہوں گے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک نبوند بدو قسم است. (۱) یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود (۲) دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد جائیکہ علت ممانعت اول است آن معاملہ مفید ملک نبود نہ در حق اهل اسلام و نہ در حق کفار و جائیکہ وجہ ممانعت متعلق بہ

معامله نیست بلکه تعلق باریاب معامله داشته باشد آنجا ممکن است که یک معامله در حق اهل اسلام مفید ملک نباشد و درستی کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اهل اسلام نیست و جهش این نیست که این معامله علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد. فی، و جهش این است که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام مال نیست. چه مال آنست که منافع دربرداشته باشد و این جا در حق اهل اسلام احتمال نفع مفقود است. چه معنی تحقق منافع این است که منافع از مضار زیاده باشند. و همچنین معنی تحقق مضار غلبه مضار است بر منافع. چه در موجودات چیزی نیست که بجمیع الوجوه نافع بود یا بجمیع الوجوه مضر. اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر. بلکه اگر در حق احدی در چیزی منفعتی و دیعت نهاده اند در حق همان کس مضرت او نیز بوجه دیگر درومی باشد. نه می بینی که هواء در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چه قدر مضر. و آب در حق جانوران دریائی چه قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چه قدر مضر و بازر آب و هواء بوجه دیگر چه قدر منافع در حق آن که مضر است مشاهده میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر هوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب. مگر بازهم جانوران صحرائی را آب بهر رشیدن و غیره ضرور است و جانوران دریائی را همین سان هوا بغرض چند مطلوب. چون معنی نافع و مضر بودن چیزی این است که منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیاده باشند نه آنکه تنها منافع باشند که

این کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نہ آنکہ تنہا مضار ہوں کہ این صفت صفت عدم بحث است۔

از ممکن خاص این توقع ہے جا است کہ این جا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از دو قضیتین مختلفین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآن میکند۔ ہر کہ میدانہ خود میدانہو آنکہ نمی داند گوند اند کہ مارا نیز دریں بحث زیادہ کنج و کاؤ مدنظر نیست۔ غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحث باشند مارا چہ زیان۔ کلام مادران اشیاء است کہ جہتی نافع اند و از جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ دربارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع۔

”فِيهِمَا اَنْتُمْ كَيْبِرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِنَّهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (البقرہ، آیت ۲۱۹)

نیز شاہد داریم۔ و ہر کہ از منافع مضار خمر آگاہی شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آن ازاں و دخول آنها دران خود پی خواہد برد۔ و دریں چنین اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر ہماں غلبہ خواہد بود و بجا خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہر چہ باقی خواہد بود ہماں قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط ”كَانَ لَمْ يَكُنْ“ است مگر این مضر بودن این چنین اشیاء اگر چہ باعتبار این عالم نیز باشد مگر چندان جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہ ہوں دو قسم

کے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کے لئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ سے معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کے لئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دے دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رسا۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اس شخص کے حق میں اس کی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔

دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔

صحرائی جانوروں کی زندگی کا دار و مدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کے لئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رسا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات منافع سے زیادہ نہ ہوں نہ یہ

کہ صرف منافع ہوں۔ کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت سے ممکن خاص ہے یہ امید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ ﴿قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جا چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم﴾ خاصہ کا ایجاب اور سلب کے دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گونہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مد نظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں سے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم۔

”ان دونوں ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ

كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۱۹،

رکوع نمبر ۲) مترجم ﴿میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان

دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔“

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو

گیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں سے مرکب ہونے اور ان کا اس میں

داخل ہونا خود جان لے گا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضرت ہونے کا دار و مدار اسی

غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو

باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی

اشیاء کا یہ مضرت ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ

ہر کس و نا کس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

فسادات خمر خنزیر

از خمر قوت علمیه شارب فاسد شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود این دعویٰ است. و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیه رودهد. رغبت نجاسات و تنجس روحانی ازد زاید. بے غیرتی در مکثرین این غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچه از تجربه عیان است. و تاثیرات اغذیه از گرمی و سردی دلیل آن. چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن را چنان قریب مزاج گوشت آن جانور گرداند که استعمال حاره مثلاً بارد مزاجان را در زمان در از حار مزاج گرداند. و میدانی که بهر هر مزاجی اخلاق جداگانه مناسب باشند و ازین جا است هر کرا بصورت سگ می بینیم مے دانیم که در طبیعتش حمله بر هر کس و ناکس دعویٰ کردن نهاده اند.

غرض باطلاع کیفیت جسم به کیفیت روح پی می بریم. پس چه عجب که بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید. چه خنزیر از دیگران وصف ممتاز است. هر خنزیریکه خواهد بماده دیگری هرچه خواهد بکند. امارگ غیرت آن نجوشد. آری جانوری (راسواء) این ناپاک نه بینی که باین قدر بے حیائی امتیاز یافته باشد و این هم مے دانی که حیاء شعبه عظیمه از ایمان است که از افعال قلوب و اعمال دل است.

بالجمله از خمر خللی نمایان در عقلی را می یابد و از خنزیر رخنه عظیم در قوت عملیه و اراده می افتد و میدانی که سامان آخرت همیں علم و عمل است و بس. هر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرموده اند گویا دستاویزی بهر دعویٰ حق خود در

نعماء آخرت دادہ اند و این چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شهداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر این اشرف یافتہ اند طفیل ہمیں علم و عمل است. انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شهداء و صالحان اگرچہ خالی از علم نبوند اما دربارہ اعمال جانباز یہا نمودہ اند.

الغرض مدار کار آخرت اُسلوبی این دو قوت است اگر چیزی مفسد مزاج این دو قوت است آنرا دربارہ آخرت مضر باید فہمید پس اہل اسلام کہ مطمح نظر اوشان آخرت بود نہ دنیا باین دو چیز اعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چہ منتفع شوند کہ غرض اصلی از دست میروند بناء اُعلیاء گر گویند کہ خمر خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آن کس مفید است در حق این کس مضر.

بالجملہ این امتناع اشتراء خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و اباحت آن در حق کفار کہ از بعض احکام ہویدا است مبنی بر این است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ است آنجا خصوصیت ارباب معاملہ نیست مثل ربوا و قمار و غضب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکساں در افادہ آثار این عالم برابر اند.

شراب و خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے

سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اس کی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعے رُوح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادیں پر سے جو چاہے کر لے لیکن اس کی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اس کے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیاء ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوتِ عملیہ اور قوتِ ارادیہ میں بڑا رختہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دے دی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم

السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں مضرت سمجھنا چاہئے پس مسلمان جن کا نقطہ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے نفع اٹھائیں گے تو کیا نفع اٹھائیں گے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکلی جاتی ہے اس بناء پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دو اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضرت ہے۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کے لئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور بچاؤ۔ غصب اور چوری کہ مسلمانوں اور کفار دونوں کے لئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اول اینکه بیع صحیح چنان کہ در حق جملہ بنی آدم مفید ملک است ربو و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم است کہ باختلاط آن ملک مستفاد چنان منجملہ ظلم و جور گردد کہ آب طاہر اختلاط نجس متنجس مے گردد و بہر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ آنکہ این اسباب از اقسام ظلم گردیدہ اندر مال مستفاد واجب

است و ازین جادانستہ باشی وقتیکہ ملک مختلط بالظلم را همچو آبیکہ باختلاط نجس اورا نجس گویند ظلم گفتیم۔ ملکیکہ نہ این چنین باشد ملک انصاف باشد۔

اکنون مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ وجوہ غیر مملوک باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط کہ بعد تحلیل چنان کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود این جا ظلم خالص بر آید۔ غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است۔ استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چون کلام مادر قمار و ربو است فقط ازین دو بحث باید کرد۔

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی ہے سود، جواء، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم و جور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے۔

جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کار دکر دینا واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہونا پاک کہتے ہیں ہم نے ظلم کیا ہے جو ملک اس طرح کی نہ ہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائے گا۔ غرضیکہ خالص ظلم اور

مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

کلام در قمار و ربوا

چنانکہ آب را بہر سیرابی و آتش را بہر سوختن آفریدہ اند بہر تبدل ملک نیز از مالکی بہ مالکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند بناء آن ہمہ براں امت کہ عدل و اتفاق ملحوظ ماند چون در قمار و ربو کامیابی سود خواراں و قمار بازاں بی عوض باشد لا جرم مال دیگران برے وجہ ظلما خوردہ باشند و مے دانی کہ قبیح ظلم و نزاع بدیہی است۔

جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کے لئے اور آگ کو جلانے کے لئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے۔ ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

وجہ ظلم و نزاع

و وجہش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست۔ از دیگر مضامین کسب قبح نکرده تا خفای درو باشد و ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے ظلم نے دوسرے مضامین (اُمور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے (کہ اس کے اندر خود برائی ہو) اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

دو خلیجان باعث تردد

این جا رسیدہ عجیبی نیست کہ دو خلیجان باعث تردد در تسلیم این قول شوند..... اول اینکه دعویٰ بی دلیل مسموع نتوان شد. خوبی عدل و انصاف بدیہی است. اما این از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد. اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما همچو صوم و صلوة بناء معاملات نیز براں نیست. جوابش چیست..... دوم این کہ فقیهان پیشین عقد ربا را همچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشته اند. اگرچہ آن ملک را ملک خبیث داشته باشند. اندرین صورت تصریح باین معنی کہ عقد ربا و قمار مفید ملک نیست و آنہم چنان عام کہ نہ تخصیص مؤمن است نہ تخصیص کافر. چگونہ بدل نشیند. لہذا ضرور افتاد کہ درین بارہ نیز قلم سودہ شود.

تردد کے باعث دو خلیجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلیجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث ہو جائیں۔..... اول یہ کہ کوئی دعویٰ دلیل کے بغیر نہیں سنا جاسکتا اور یہ کہ عدل و

انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ پہلے فقہاء نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے۔ اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کے لئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں مؤمن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کس طرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

مقدمات چند در باب کہ عقد ربو و قمار مفید ملک نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش مے کنم بغور باید شنید.

(۱) مرکب را از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاهی عروض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و همچنین گاهی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آن مے افتد. جمله توقفات ازین اقسام ان شاء الله خارج نخواهند بود. و آنکہ علت غائی را خارج ازین دانستہ باشی از مغلطہ نظر باشد ورنہ اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است. نہ باعتبار وجود خارجی کہ آن خود موقوف برووجود معلول معلوم است نہ برعکس تا معنی علیت متحقق شود و خود مے دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر. نظر بریں اعتراف باین امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را

ضرورت منعقدین۔ چہ این ہر دو مضمون اضافی اندوآن دو اطراف
آنها پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق
نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاهی در معرض تسلیم نباشد کہ
نظر غلط کار گاهی بغلط افگند و معدوم موجود بنماید۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گزارش کرتا ہوں بغور سے سنیے:

(۱) مرکب ﴿ علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب تو صلی ،
موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے۔ جیسے ”زن خوبرو“ یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا
مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہذا مرکب کے لئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب
کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت
﴿ اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ
کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا
ہونا اور عرض ﴿ جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی
عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوئی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے
جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا سفیدی کا دیوار پر ظہور
عرض ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے موصوف بالذات ﴿ موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا
ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا
گیا ہے لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے، لہذا سورج موصوف بالذات اور چاند
موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم ﴿ اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی
عرض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت
کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول
کرنے کے لئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی

ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات ﴿توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے ان امور کو کہتے ہیں جن کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم﴾ (ضروریات) ان شاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائیں گے اور یہ بات کہ علت ﴿کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھی علت فاعلی اور لکڑی علت مادی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بناء پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع باطلہ ہمیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر مبیع و ثمن ہر دو موجود۔ مگر چون نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ این جا میتہ و دم را یکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ این چنین است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد و ازیں جا است کہ

بتعریفش ”مبادلة المال بالمال“ گفته اند و مرے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آن است کہ منفعتی در برداشته باشد و این جا خود هویدا است کہ مضرتہا بر روی کار است نہ منفعتہا۔

چوں ازین تحقیق کہ نافع کیست و مضر چیست فارغ شدہ ایم رو ازین سو گردانیدہ می گویم کہ چون درین اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نہ برآمد اگر گویم کہ مال نیست و این گفتن همان است کہ طرف نسبت و اضافت اعنی مبیع نیست چہ برے جا است همچنین در مبیعات معدومہ و مجهولہ خیال باید فرمود۔

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے۔ شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ فقہاء نے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں خود ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے رہیں۔ منافع نام کو بھی نہیں۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔

اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

سائیڈ یعنی بیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسی طرح وہ بیع کی گئی چیزیں جن کا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

چیز یکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع ” ما لیس عندک “ بر ہمیں است و بیع جبل الحبلۃ باین معنی کہ در بیع جبل الحبلۃ، بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است ونہی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بہمیں وجہ باطل است۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل بیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

بیع مجہولات

چوں این امثلہ بیع معلومات را روشن کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلاً کتلمر چند حیوانات کثیرہ بعالم باشند مگر این ہماں وجود است کہ در جبل الحبلۃ و بیع ” وما لیس عندک “ بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در معرض تعلق این اضافت نیست در حق اضافت معلوم است یعنی ازاں جا کہ انعقاد را ضرورت عقد است کہ از آثار اوست و عقد را ضرورت علم کہ از محرکات اوست بی تعین علمی کہ وقت حصول صورت معلوم ضرورے است تعلق این اضافت متصور نیست۔ (۱) دوئم اینکہ تسعیر کار خدا تعالیٰ است نہ غیر در حدیث شریف است۔

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْعِرُ چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید۔ وجہ اگر پرسی این است کہ۔

نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگر چہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اس کی بیع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ ”حمل الحبلہ“ اور ”مالیس عندک“ کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اصناف کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اس کے محرکات میں سے ہے علمی تعین کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔..... (۲) دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

”یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے۔“

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ:

وجہ گرانی کہ از جانب خدا است کہ مسعر ہاں است نہ غیر

ظلم و انصاف در معاملات باشد اگر حقی بحقی مقابل شد بحکم آنکہ

اذا تعارضتا ساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید

باعبار تساوی یکی بدیگری و حقی بحقی عدل است کہ عدل

تسویہ است و معادلہ مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین

بوجہ مساوات منقسم بمتساویین شد انصاف است کہ تنصیف

حقوق کرده اند مگر این تساوی و تناصف را وحدة پیمانانه و میزان ضرور است آری هر جا پیمانانه دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانانه ایست که باتحاد آن تساوی نوعیت ضروری است. مگر چون متحد الانواع را پیمانانه دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبه تشخیص هم متحقق شود لهذا در گندم و جو و غیره کیلیات و فضه و ذهب و غیره و زنیات ضرورت این پیمانها و این میزانهها افتادتا از بالا گرفته تازیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایان گردد. مگر قطع نزاع باین چنین پیمانها جائی است که عوضین متحد الانواع باشند. اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانها و میزانهها که بغرض دریافتن مرتبه مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل و رفع ظلم متصور نیست. چه تساوی نوعی بنوعی ازین پیمانها معلوم نشود. آن پیمانانه و میزان که بهر تسویه این چنین اشیاء بکار است رغبت است که تقوم اشیاء هم مبنی بر آن است. مگر از انجا که به نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود. اگر کسی یک من گندم بیک روپیه گیرد و زیاده ازان ندهد و دیگر یک من گندم بیک روپیه دهد و بکم ازان ندهد باین تراضی متحقق شود که پیمانانه رغبت این به پیمانانه رغبت آن برابر است.

و ازین جا دانسته باشی که اموال مختلف الانواع باعتبار مالیت و رغبت همه یکنوع اندچه ضرورت وحدت پیمانانه درباره دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بهر این غرض پس از اتحاد بالای باشد. مگر چون مالیت هر نوع باعتبار نفعی جدا است یا

گویم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است کہ ہر جا ما بہ النفع جدا باشد اگر گویم کہ مقصود بالبیع آن مرتبہ است کہ منشاء نفع و محل رغبت می بود بجا باشد. لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم.

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ

بھاؤ مقرر کرنے والا وہی ہے

ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے اگر کوئی حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصفانصافی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لیے دوسرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبہ شخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو۔ لہذا گے ہوں اور جو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لے کر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو۔

مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے مطلوب ہوتے ہیں، نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم

کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آ سکتا کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لیے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے، اس لیے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس سے کم میں نہ دے، اس رضامندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نا برابری کے معلوم کرنے کے لیے ایک ہی پیمانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیمانے کی ضرورت اس مقصد کے لیے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر جگہ مابہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیج سے مقصد وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

(۱) یکی آنکہ منشا نفع و محل رغبت در اں مرتبہ نوع بودنہ تشخیص۔ چنانکہ کیلیات و وزنات ہمہ از ہمیں قبیل اند۔ چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غذاہیہ۔ مثلاً نافع و مرغوب اند و دانی کہ از اختلاف تشخیص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔
وازیں جا است کہ اثمان در معاملات متعین نشوند۔

(۲) دوم آنکہ منشا نفع و محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخیص۔ و ایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاو و دیگر

حیوانات۔ چہ ہر ایسی رارفقاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در کمی ذہنیت زیادہ است و در یکے کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم کہ جائی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبہ شخص بے جان بود۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہونہ کہ شخص۔ جیسا کہ ٹاپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ شخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی ہی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل بھی نوع کے ہم مرتبہ ہو اور شخص کے ہم مرتبہ اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ لگتا ہے اور ایک میں کم اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ شخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنون بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوی است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیا ت می بینی برابر تساوی رغبت است چنان کہ در غیرانہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

امادر عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چون

بنگرند که در صورت اتحاد کیلی و وزن تساوی رغبت ضروری است چه منشاء رغبت و محل اکتون مساوی شد و مبیع بودنش معنی بران است این جا نیز واضح می شود که نظر بر تساوی رغبت است . بهر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن ، همه بدست او تعالی است بدست مانیت که یکی را برابر دیگر گردانیم . اندرین صورت در معامله که مساوات میسر نیاید بلکه یک طرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع بیک طرف چه بیع را دانستی که محتاج منعقدین است انعقاد بیک طرف متحقق نشود. انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بهر تحققش ضروری است و ازین جهت اعتراف بانکه عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا هنوز بملک دهنده آن است بملک گیرنده نیامده واجب و لازم. لیکن از آنجا که ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است هم چنان قدر مساوی انعقاد صورت بسته چه سامان آن موجود. و می دانی که معلول از لوازم علت تامه باشد. پس چون عاقدین و عقد و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است باقی ماند مجهولیت یک طرف انعقاد اعنی اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست. اگر قاذح است در تسلیم آن قاذح است نه در انعقاد. چه بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد و این جا همین قدر ضرور است. چه مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد. این

تشخص یا آن تشخص را دریں بارہ مداخلت نیست.

وہرچہ مقصود بالبیع باشد وجود خارجی ووجود ذہنی آن ضروری است نہ غیر آن. پس اگر تشخص معین کہ این جا کلی را ازان ناگزیر است موجود نباشدچہ جرح. آری وقت تسلیم ضرورت آن می افتد تا غیر مبیع یا مبیع مخلوط شدہ نرود و معنی ظلم متحقق نشود. و معادلہ کہ بناء معاملہ بران بود بصورت ظلم و پیرایہ جور ظہور نہ فرماید. ازین جهت قبل تسلیم این چنین معاملہا واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبہ چہ رسد و بعد تسلیم برقدر مساوی ملک عارض شود. و زائد ازان عاری و خالی از ملک ماند. لیکن ازان جا کہ شرکت مشاع است چنانکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اندہم خالی از ملک باشند. یا گویم ہمہ اجزاء مملوک بایع و مشتری باشند بالجملہ ملک است اما مخلوط یملک غیر. و این نیز از اقسام ملک خبیث است بلکہ اشد اقسام آن و وجہش همان ظلم است کہ قبض بدیہی است. چہ قبض او مکتسب از مضمونے دگر نیست اگر واسطہ بمیان بودی مضایقہ نبود. و مے دانی کہ وصف ذاتی همان است کہ برے واسطہ باشد.

نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔ لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور

وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشاء اور محل اب برابر ہو گیا۔ اور اس کا بیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایک طرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور بیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کے لئے ثمن اور بیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کے لئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اس کے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جانے والی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کے وقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی مقدار میں انعقاد کی صورت ہوگئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں۔ بائع یا مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کے ساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہوگئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے۔

بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانے یا معلوم وزن کے ساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو اس شخص یا اس شخص کو اس بارے میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصد ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور حتمی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین شخص کہ یہاں پر کلی کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے ہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بیچی ہوئی چیز نہ بیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور برابری جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کجا یہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملک سے خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء کے لئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہوں گے یا مجھے کہنا چاہئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا بیع کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

صحت قول قاسمی کہ مشیر باجہتہا داست

ازیں تقریر چنانکہ بصحت اقوال پیشینیاں بی بردہ باشی
بصحت قول احقر نیز معترف گشتہ باشی و دانستہ باشی کہ در
عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک خبیث بدست می الفتد ہمیں است
کہ بعد تعین منعقدین نفعی زائد بیک طرف مرے ماند۔

بالجملہ در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است. و
در حق قدر زائد بیع باطل. و آنکہ گفتہ ام کہ عقد ربا مفید ملک

نیست مراد من ازاں در قدر ربا است . چه اصل کلام درہمان است . و ہم ازین قصہ دریافتہ باشی کہ این عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست . این نقصان مبنی بر وجہی است کہ عام است . نظر برین ربو و قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود . پس اگر مسلمی بوجہ استیمان بدارالحرب رسید یا بعقد ذمہ بدارالحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی از مسلمانان دارالحرب معاملہ ربو و قمار بمیان آورد آن معاملہ مثل بیع و شراء از و شان مفید ملک انصاف نبود . بدین سبب بالضرور در ملک کفار باشد کہ دار دار اوشان است و قبض کلی قبض کلی اوشان . تا وقتیکہ مسلم مذکور بدارالحرب است موافق قواعد حنفیہ نیز مالک آن مال نشود کہ بذریعہ ربو یا قمار بدست آورده . آری وقتیکہ از دارالحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجہ استیلاء و قبضہ جدید مالک آن مالی گردید . و آن قول کہ

” لَا رِبْوَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِي “

موجہ شد . بلکہ آنکہ گفتہ اند کہ مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو ، مسلمان مقیم دار حرب را باہم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بذهن آمدہ باشد . چہ قبض مسلم مقیم دار حرب زیر همان قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد . مگر تادمیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار اور ابر مال خود درہمچو معاملات بوجہ آن معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ مشروع کہ این وجوہ دردارالاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص

ملک کفار چیست و تسلیط بدین طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتوان شد ، اگرچہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستہ تا معاملہ مسلم با کفار چہ رسد۔

صحت قول قاسمی جو کہ ان کے اجتہاد کی طرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علماء کے اقوال کی صحت کے متعلق آپ کو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہوں گے اور آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ منعقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یک طرف رہ جاتا ہے۔

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اس کے پیش نظر سود اور جوا جس کے ساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو، سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دار الحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہے گا کیونکہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔

ہاں جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام

میں آگیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ:

”مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے“

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ ”متامن“ مسلمان کو دارالحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا وہ دارالحرب کے رہنے والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کیونکہ دارالحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضے کے ماتحت ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے مگر جب تک کہ دارالحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دارالاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ لہذا کفار کی ملک کی کیا خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا، اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

حوالہ خزانیۃ الروایات دریں مسئلہ

در خزانیۃ الروایات است فی حاشیۃ السراجیہ فی کتاب البیوع من البزدوی: ”وَلَا یَلْزِمُ اسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبُو لِأَنَّ ذَٰلِكَ لَیْسَ بِدِیَالَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِی دِیَانَتِهِمْ لِأَنَّ مِنْ أَصْلِ دِیَانَتِهِمْ تَحْرِیْمُ الرِّبُو حَتَّىٰ أَنْ الدِّیُّ إِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَیْنِ مِنْ ذِمَّتِیْ أَخْرَئْتُمْ تَرَافَعًا إِلَى الْقَاضِیِّ أَوْ أَسْلَمًا أَوْ أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا یَجِبُ نَقْضُهُ كَمَا لَوْ بَاشَرَهُ مُسْلِمٌ اٰنْتَهٰی“

و ازین جا است آنکہ در بخارے و مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دربارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند۔ در مشکوٰۃ شریف بروایت از بجالہ آورده“..... ”قال كنت كاتباً لجزربن معاوية عم الاحنف فاتانا كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل

موتہ بِسَنَةِ ان فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس انتهى.“

مقامة الحاجة ووجه ممانعت این است که اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعه و مے دانی که محارم قابل این ملک و اهل این منفعت نیند. نظر بریں این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نبا شد. آری اگر محل قابل است کافران که اهل ملک اند و اهلیت آن دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و همین است که اگر بتولیع لم یزلی هر دو معا اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتد مگر چون محل قابل نبا شد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا باهم محرم یک دیگر باشند یا معامله بتراضی نبود درجمله صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد که حکم بتفریق فرماید. چه قبض کفار اهل ذمه قبض جزئی است که بربرش قبض کلی حاکم اسلام است هرچه علانیه کنند و باطلاع او باشد بسوء او منسوب باشد زیرا که قبض جزئی پرتوه قبض کلی بود و قبح دراصل معامله ووداده و مے دانی که در معاملات تخصیص اهل اسلام بداروگیر این قسم ناشائستگی هانیت . چه افاده ملک و غیره که مقصود از معاملات است مخصوص به مسلمانان نداشته اند جمله بنی آدم را عام است. اگر آن قسم خصوصیات که درباره خمر و خنزیر شنیده ممیز یک دیگر بودی از اصل معامله ممانعت نمی فرمودند . آری اظهار و اعلان آن بطوری که بر همه آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاهداشت ضعیفاء مسلمین که بے مراعات حاکم از خیانت و فواحش اجتناب ندانند منع مے فرمودند چنانچه از اعلان ضرب

مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ امور مخالفہ شعار اسلام منع مے فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگر قیاس نکنند ورنہ لازم آید کہ ہرچہ مامور باشد بیک مرتبہ باشد و آنچه منہی عنہ باشد ہمہ بیک مرتبہ و این فرق فرضیت و وجوب و سنیہ و استحباب و باز تفاوت این مراتب باعتبار شدہ و ضعف از میان برخیزد۔ پس چنان کہ بوجہ وحدۃ امر اعنی او تعالیٰ شانہ ووحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین ووحدت خطاب اعنی صیغہاء امر ونہی این فرق را حوالہ بحقایق مامور بہ کردہ شد کہ آنها باہم متفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار توان شد۔ آری بنام و نسبت امر و مامور و صیغۃ امر نتوان بست کہ از واحد متعدد نتوان خواست ہم چنین از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوہ حقیقت شناسان۔

مگر از تقریرات گذشتہ دانستہ کہ منع از اعلان ربو نہ تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی است۔ نی، بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آن ہماں قبح ذاتی است کہ اثرش در مؤمن و کافر ہمچنان برابر است کہ اثر نکاح با محارم۔ اکنون جواب اشتباہی دگردانی است (و) آن این است کہ

تعلق حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شدمانند این صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال بہ بہانہ ربوا در گرفت آنچنان باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفته باشد و نتوان گفت کہ او را قبل آنچنان قبض کہ زوالش

باعبار عادت دشوار باشد استعمال آن چیز حرام و ممنوع بود ہم جنس در مال ربوا نیز قید احراز افزودن بے معنی است.

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

”خزانۃ الروایات“ میں ہے کہ بزودی کی کتاب الطبیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے: ”اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھتا ہے تا آن کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو۔“ ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہے جو کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بروایت بخاری بحالہ سے بیان کیا: ”انہوں نے کہا کہ میں جزر بن معاویہ، احنف کے چچا کا نشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذمی محرم کو جدا کر دو۔ اٹھی۔“

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اس کی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذہنیت سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو بایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے

کے محرم ہوں یا معاملہ رضا مندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی اعلانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کے ساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبضہ اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کے لئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگاہداشت کے لئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت و ضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائے گا پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کے لئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں امر اور مامور

اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اتحاد مرتبہ کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گزشتہ تقریروں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت ن صرف اسلامی شان و شوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے، نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مؤمن اور کافروں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کے ساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ:

کفار کے اموال کے ساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے (حضرت مولانا محمد قاسم صاحب) کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اس کو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اس کا زوال عادت کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز دارالکفر سے مال کو دارالاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

جواب اول

جواب این اشتباہ اول این است کہ اگر ہمیں است در غصب و سرقت نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ این قید را افزودہ اندو اگر این اعتراض نہ تنها بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفته اند۔ جوابش دیگر است۔

پہلا جواب

اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرتے میں بھی یہی

حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض نے سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

جواب دیگر

قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز دیگر۔
از تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید۔ آئینہ قابل النور
است مگر بمجرد تحقق این قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ
برسر فاعلیت آید و فعلیت رونماید۔

دوسرا جواب

قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اس کی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت
کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔
آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کے لئے ضروری
نہیں ہے کہ برسر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار مباح الاصل اند

چوں این بشنیدی، بشنو کہ اموال کفار مباح الاصل اندو
معیش ہماں است کہ اموال اوشان ہمچو وحوش و طیور
جانوران صحرائی و نباتات خود روئیدہ قابل ملک اہل اسلام
اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از
پیشتر ملکی دیگر عروض نکرده محل خالی بدست می آید و
اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک
اوشان گناہی و قبحی نباشد۔ چنان کہ بھر نشاندن درخت بارآور
برداشتن درخت برے ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔

الغرض استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر اوشان اندنه آنکه مملوک اوشان. مگر می دانی که ازاله ملک اوشان تا وقتیکه بدارالحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار هنوز بر سر کار است. نظر برین قبض مسلم بر مال ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت. بلکه اگر اوشان را متحقق شود که استحلال ربو در دارالحرب نزد اهل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است. چنانچه فقیهان تصریح فرموده اند

“لَا نَّ مَالَهُ تُمَّةٌ مَبَاحٌ”

در صورتیکه دهنده ربو از دست او بزور برده باشد باز ندهاند و اگر بوجه مصلحت ملکی باز دهاند آن دهانیدن باز بوجه ربو باشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام باموال اوشان. اندرین صورت هرگز نوان گفت که قبل احراز بدارالاسلام تصرفات مالکان دران روا باشد واستعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن و پوشیدن و دادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید. این جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و می دانی که قبض تام اهل اسلام همان است که قبض جزئی اوشان هم زیرحمایه قبض کلی اوشان باشد. بالجمله سرقه و غصب و قمار و ربو و اقتراض همه اسباب و وسائط تحصیل مال اند. مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز دران اغراض است که بهر آن ساخته شده. نظر برین این اسباب را اسباب ملک باید دانست چه بدون این قسم امور آوردن تابدارالاسلام ممکن نیست اکنون که

بدارالاسلام آورد بقبض خود در آورد و این را خود می دانی که موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآن تابع ملک است. قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازه اوصاف ملک باشد. اگر طیب است حلال طیب بود ورنه مکروه و حرام. اندرین صورت طرق کشیدن اموال از دارالحرب بدارالاسلام همچو و بیع و شراء و هبه و غیره اسباب تحصیل قبض خواهد بود احراز بدارالاسلام همچو قبض مطلوب از بیع و هبه موجب ملک باشد نظر برین فرق در حلت ربودن و انتفاع لازم آمد از حلة ربودن حلة انتفاع لازم نخواهد آمد. و این فرق از ان قبیل باشد که فقهاء در اخذ مال و استباحة فرج فرق کرده اند. صاحب متن در مختار می فرماید.

” دخل مسلم دارالحرب بامان حرم تعرضه لشی منہم فلوا خرج شیئا ملکہ حرا ما فیتصدق به بخلاف الاسیر و ان اصلقوه طوعا فانه یجوز له اخذ المال و قتل النفس دون استباحة الفرج انتهى“

و شارح بر قول دون استباحة الفرج می نویسد:

”لأنه لا یباح إلا بالملک“

و علامه طحطاوی برین قول تحریر می فرماید:

”ولا ملک قبل الاحراز بدارنا“

القصة از جواز اخذ ربوا از حربی باستعمال آن پی بردن هم چنان است که از جواز اخذ مال موافق ارشاد مآتن رحمه الله باستباحة فرج پی بردن بلکه می باید که قول ”لا ملک قبل الاحراز“ را در ربوا و غیران عام دارند و این عموم ظاهر را که از وقوع نکره بسیاق

نفی بہم رسیدہ باحتمال تخصیص بقصہ اسیر مبدل بہ خصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل . باقی ذکر نکردن قید انحرار در مسئلہ ربونہ از بہر آن است کہ این جا حاجت احراز بدار الاسلام نیست .

بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدرالحرب برای چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا بدین سبب این جا احراز متیقن الوقوع است . امید قوی است کہ عنقریب بدرالاسلام می برد . معاملہ بتراضی الفتادہ نہ مانعی است نہ مزاحمی . آری در غصب و سرکہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است . ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند این جا ذکر نکردند .

اموال کفار اصل میں مباح ہیں

جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی طرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبض نہیں جیسا کہ پھل دار درخت لگانے کے لئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبض فعل نہیں ہے۔ الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کے لئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک میں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دارالحرب ہے ناممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبض کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان

کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دارالہرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح فرمادی ہے۔ ”کیونکہ اس کا مال وہاں (دارالہرب میں) مباح ہے“

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دارالاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہوں گے اور اس کا استعمال اور اس کے بدلے کے استعمال اور ان کے کھانے پینے، پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو، مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جوار اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں۔ مقصود بالذات نہیں ہیں۔ مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے امور کے بغیر ان اموال کا دارالاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دارالاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے، ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے اور ملک کے بعد، ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس

صورت میں دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہوں گے اور دارالاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دارالاسلام میں لے جانے کی حالت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آگیا۔ یعنی لے جانے کے حلال ہو جانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئے گی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہاء نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں:

”ایک مسلمان دارالحرب میں پناہ لے کر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لیا کہ وہ اس کا حرام طور پر مالک ہو گیا تو وہ اس کو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اس کو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کے لئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ اتمی۔“

اور شارح دون استباحۃ الفرغ کے قول پر لکھتا ہے:

”کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی“

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں:

اور دارالاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق۔ مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول ”لا ملک قبل الاحراز“ کو روایا اور غیر ربا میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قہے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کے ساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دارالاسلام میں احراز

کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دارالحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہونہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دارالاسلام میں لے جائے گا۔ معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگرسوز ہے۔ لہذا فقہاء نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں این قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خوارے باشد و ہندوستان را دارالحرب قرار دادہ بروایت امام ابو حنیفہ دست زند می باید کہ رخت خود ازین دار بردارد و بمکہ معظمہ رفتہ ہرچہ برہواز ہنود و نصاریٰ و اہل اسلام این جا بہم آوردہ باشد نوش جان فرماید کہ این دم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بی عذر مالک آن گردید و خبثی در ملک اوراہ نیافتہ . اما کسیکہ دل بآب و ہوا این دیار بستہ و پاء ہمت برہواء متاع این نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دارالحرب ہم باشد حلہ این قسم متاع اورا خیال خام است . طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چنان مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبرده اند و مثل شنوندگان جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند نافہمیدہ دست و پامے زنند . نمیدانند کہ مطلب ازین اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ

”اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۶۱)

اباحت بقل و فوم و عدس و بصل فهمیده باشند مگر آنانکه

لهم خداداد دارند ما قبل اعنی

”اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ اَدْنٰى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ“ (البقرة، آیت ۶۱)

وما بعد اعنی

”وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَاءٌ وَ بَغْضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ“ (البقرة: ۶۱)

را چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پندارد. همچنین اگر بالفرض انتفاع از مال سود در هندم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد. چه امام همام مسلمانان این دیار را درین باره بزمره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سود از کفار دارالحرب رواداشته اند و همچنان از مسلمانان دارالحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشته اند و بر همین بناء متاخران فتواء جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلمانان را که بدارالحرب مقیم باشند داده اند. اندرین صورت اگر کسی هجرة نکند اما بمکه رفته مال ربا خورده باز آید آنچنان باشد که یکی از اشراف یا بدمعاشان رابطه محبت پیدا کند بادشاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آن رابطه باو فرماید که ماهر کرا با بدمعاشان بر ربط محبت دارد از زمره ایشان می پنداریم. آن ابله باستماع این سخن از کرده خود باز نیاید، اما بظاهر کلام بادشاه یا آن بزرگ فریفته بدل خود گوید که اکنون رشته و قرابت و پیوند نیز باوشان باید کرد و هیچ اندیشه نباید کرد که بادشاه یا آن بزرگ خود مارا ازین زمره شمرده.

الغرض ، غرض امام ازین کلام آن بود که لحوق عار باعث

ترک آن دار خواهد بود این جا برعکس آن رونمود. همین اباحت

سرمایه اقامت هند گردید. استغفر الله.

اکنون می باید که سخنی دیگر قابل شنیدن بسر ایم. عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد. معصیت را از لوازم خاصه حرمت نباید پنداشت چون مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است نه غیر آن در احتراز از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید. و اباحت و غیر اباحت را نباید دید. اباحتی که بوجه اصرار و دون همتی مردم باشد چنان که در اباحت فوم و عدس و بصل شنیدی آنرا دو حق دون همتان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید. و در احتراز ازان باید کوشید. اگر بالفرض انتفاع بمال ربو در دارالحرب حلال هم باشد آنرا عین معصیت باید پنداشت. غرض ازین اباحت همان هجرة است.

ازین جا حال این حيله هم دریافته باشی که مال دارالحرب بر بوا گرفته از دارالحرب بی هجرة برون رفته بخوارند و باز آیند بالجمله سخن تحقیق این است که ملک قبل الاحراز صورت نه بندد و مسلمانان دارالحرب را قبل هجرة فقط بوجه آمد و شد دارالاسلام اعنی مکه معظمه و مدینه منوره از معصیتی که بوجه اکل ربو متصور است. بقول امام همام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشان وهم ائمه ثلاثه روندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمیدهند. و براه انصاف قول اوشان اقرب الی القبول است چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال ربو در صورت مرقومه مبنی بر اباحت اصلیه داشته اند. چنانچه در در مختار است

“لان ما له ثمة مباح”

این فرموده اند " لان عقد الربو ثمة جائز او غير ممنوع " اندرین صورت در صورت اخذ ربو تعرض بمان اوشان لازم خواهد آمد. آری اگر این بودی که ربو اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و ان جارفته افاده ملک انصاف بهم رسید. تعرض باموال کفار لازم نمی آمد. مگر چون بناء علت براباحت اصلیه افتاد حاصل این اباحت آن شد که مستامن دارالحرب اعنی مسلمی را که بدارالحرب بامان و استیمان رفته باشد تعرض باموال کفار و است چه اموال اوشان مباح الاصل اند. و خود می دانی که این فتوا مستلزم غدر است گرچه بظاهر غدر نباشد مگر آنکه گویند که غدر و نقص عهد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا روا بود می. بلکه بیاداش این غدر اندیشه غدر ازان طرف است و باین همه مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بمشاهده این خصال دل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاهده آثار حقانیت و حقیقت حکام اسلام قدمی از حب اسلام بدل ریخته باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربوا بتراضی این اندیشه بمیان نیست لیکن قطع نظر ازان که این قسم مدهانه مخالف آن احتیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام داشتند. این دلیل این وقت در جواز اخذ ربوا از ذمیان دارالاسلام نیز بکار خواهد آمد. امان هر دو جا مشترک و عهد هر دو جا موجود. اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه و ارتفاع غدر جائز است از ذمیان دارالاسلام نیز جائز

باشد، چہ اوشان اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اہل اسلام دارند و باین وجہ مال اوشان معصوم و محرم التعرض گردیدہ. مگر حاصل این ہمہ حرمت غدر است. یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت غدر است. اگر بوجہ غدر این جا گرفتن مال اوشان بیہانہ سود حرام است این جا نیز ہمیں علت موجود است.

باقی ماند اینکہ در دارالحرب مال کفار مباح است چنانچہ فرمودہ اند.

”لان مالہ ثمّة مباح“

اگر مراد ازین سخن این است کہ بعد عہد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشان چرا حرام است و اگر غرض است کہ قبل عہد و پیمان و امان و استیمان مباح بود این جا نیز قبل عقد ذمہ مباح بود. آخر ہمیں است کہ جزیہ می ستانند. ورنہ رشتہ و قرابت بمیان نیست. تاگویند کہ باہل اسلام صلہ رحمی می کنند. حقوق خدا وندی را نمی شناسند. تاگویند کہ زکوٰۃ ادا می کنند ورنہ باز معنی کفر چیست. غرض بطور یکہ گیرند هیچ فرق بمیان نیست و این فرق کہ این جا قبض کلی اسلام است و انجا قبض کلی کفار درین بارہ فرقی پیدا نمی کنند و ازین جا دانستہ باشی کہ در دارالحرب بالفرض اگر رواست گرفتن سود بطور یکہ گفتہ شد روا است. اگرچہ حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسی روا نباشد. مگر آنکہ گویند کہ ہر کہ بدارالحرب رفت اگرچہ بامان رفتہ باشد یا بعہد و پیمان در انجا نشستہ باین وجہ کہ قبض جزئیش زیر قبض کلی دارالحرب در آمدہ درین بارہ ملحق بکفار شد. نعوذ باللہ. لیکن حال این کسان

رابشنیدی که هجرة ازوشان و خروج از دارالحرب مطلوب است نه آنکه بحله ربوانعام کرده اندیا بدادن ربوا رخصه داده اند. وهم ازین جا دانسته باشی که نفع رهن در دارالحرب حلال پنداشتن مبنی برحلت ربواست. چه هر قرضیکه مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربوبایدداشت. بالجمله تعریف ربا بران صادق است. چنانچه ظاهر است و نیز آئنده ان شاء الله خواهی دانست.

و ازین جا است آنکه گویند "کل قرض جر نفعاً فهو ربا" باقی تراضی و عفو دین را مخصوص برین داشتن چه معنی دارد عفو و تراضی در سود بین نیز کار خود می کند. پس اگر همین تراضی است که می گویند که من بحل کردم و راضی گردیم این امر در رباء بین و معروف نیز متصور بلکه موجود است. آن کدام کس است که بر عطاء سود گوید که بجبر میدهم و هرگز دلم نمی خواهد. و اگر از احوال دل پرسند تراضی و عفو یکه در رهن نامه ها باشد حقیقه آن نیز همه را معلوم است و هر که از کلام الله همچو آیات.

"لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا

وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ" (سوره النور، آیت ۱۲)

"وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا

سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ" (سوره النور، آیت ۱۶)

و سواء این آیات رابدیده تدبیر دیده بالیقین دانسته باشد که شهادة حالی از شهادة قبالی در صورت تعارض در یاره حقوق اوشان مقدم است. اگر هنوز نفهمیده باشی مفصل بشنو که منافقان چون آغاز تهمت بر جناب صدیقه مطهره حضرت عائشه

نہا دند مؤمنان سادہ لوح از و شان گرفته گفتگوها کردند. خداوند کریم شہادۃ حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب این دعویٰ منافقان آورده فرمود ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخَبْرَ“ پس اگر این شہادہ معتبر نہ بود این عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین نفرمودندے. پس چنان کہ این جا بشہادۃ حال دارو گیر در حق العباد کردہ اند ہمیں ساں توقع دارو گیر در حق راہنان از مرتہنان باید داشت و چنانکہ انجا شہادۃ قالی منافقان در جواب این شہادۃ کاری نکرد این جا نیز شہادۃ راہنان منافق پیشہ دربارہ عفو و رضا نباید شنید. واللہ اعلم و علمہ اتم

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک

سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپ کو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق سود لینے کے لئے ہاتھ مارے تو چاہئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جا کر جو کچھ اس نے ہندوؤں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے کسی اچھی آواز والے گویے کے گانے کی آواز سن لی ہے لیکن بات کے مغز

تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے خبر ہیں اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل اس آیت:

”تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائے گا“

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہوں گے لیکن جو لوگ خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی: ”کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو“۔

اور بعد کی آیت یعنی ”ان پر ذلت اور مسکنت مار دی گئی اور وہ اللہ کا غضب لے کر واپس ہوئے“ کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دارالحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔

اسی طرح دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعد کے فقہاء نے دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ میں جا کر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بد معاشوں کے ساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بد معاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بے وقوف یہ بات سن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بد معاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دارالحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہو گیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔ اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی، معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ دارالحرب کا مال سود کے ذریعے لے کر دارالحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جا کر کھائیں اور واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دارالحرب کے مسلمانوں کو صرف دارالاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کی وجہ سے اس گناہ کی وجہ سے جو سود کھانے کی وجہ سے متصور ہے، امام ہمام (ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) کے قول کے مطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دارالاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے ”اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کے ساتھ تعرض لازم آئے گا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دارالحرب میں ملک کے لئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کے لئے مفید نہ تھا اور وہاں جا کر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دارالحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دارالحرب میں امان اور پناہ حاصل کر کے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غداری کرنا اگر ناجائز ہے تو بذات خود ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور بایں ہمہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائے گا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور ان کی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قدرے اسلام کی محبت اگر دل میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائے گی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ اس قسم کی ڈھیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دارالاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئے گی کیونکہ امان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلہ کی وجہ سے لینا اور نقض عہد کا اٹھ جانا جائز ہے تو

دارالاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ رکھتے ہیں اور اس وجہ سے ان کا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہو گیا۔ مگر اس سب حرمت کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دارالہرب میں کفار کا مال مباح ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبضہ کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالہرب میں فرض کر لو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے۔

مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہ کہیں کہ جو شخص دارالہرب میں چلا گیا اگر چہ امان لے کر گیا ہو یا عہد و پیمان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبضہ جزئی دارالہرب کے قبضہ کلی کے نیچے آ گیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہو گیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دارالہرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا سود

کے دینے کی اجازت دے دی ہے۔ اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی ان شاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں ”ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے“ باقی رضا مندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں ”راضی“ اور غنہ کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی رضا مندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بخل (حلال) کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبور آدیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضا مندی اور غنہ جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات: ”اور جب تم نے اس کو سنا تو مؤمنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔“

”اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں۔ پاک ہے تو اے اللہ! یہ تو بڑا بہتان ہے۔“

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قوی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مؤمنین نے منافقین سے سن کر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دوزخے کی تکذیب کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخ“ پس اگر یہ شہادت

معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور افاک بین نہ فرماتے۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرہوں کی طرف سے راہنوں کے حق میں دارو گیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنوں کی شہادت کو غنوا اور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم

اس بحث بر تقدیر اینکه ہندوستان دارالہرب است

اکنوں می باید شنید کہ این ہمہ کہ گفته شد در صورتی است کہ دارالہرب بودن ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دارالہرب بودن ہندوستان کلام باشد بازباین تطویل حاجۃ نباشد۔ پس اگر آن روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ مؤید دارالاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن دریں جابر قول امام ابو حنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جان فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل مے کنم۔ در باب المستامن نقل کردہ۔ ذکر الاشر و شتی فی فصولہ عن ابی الیسر ان دارالاسلام لا تصیر دارالہرب ما لم یطل جمیع ما بہ صارت دارالاسلام ذکرہ فی احکام المرتدین۔

و ذکر الا سبیجالی فی مبسوطہ ان دارالاسلام محکوم بکونہا دارالاسلام فیبقی ہذا الحکم ببقاء حکم واحد فیہا ولا تصیر دارالہرب الا بعد زوال القرائن و دارالہرب تصیر دارالاسلام بزوال بعض القرائن و هو ان تجری فیہا احکام اہل الاسلام۔

و ذکر الامشی فی واقعاۃ انہا صارت دارالاسلام بہذہ الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شیء منہا۔

و ذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دارالاسلام صارت دارالاسلام باجراء احکام الاسلام لما بقیت علقه من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتهى۔ پس ہر کرا خوف آخرۃ در گرفتہ می باید کہ اندرین باب ”حدیث الائم ما حاک فی صدرک“ او کما قال۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے کہ جبکہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر مفتی وقت ان روایات کو اپنی نمبر سے مستحیل کر دے جو روایات کے ہندوستان کہ دارالاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سو لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سو کے شائقین کی تنبیہ کیلئے کہ اس کے کھانے کیلئے بہانہ تلاش کرتے ہیں۔ مٹھاوی سے (حسب ذیل عبارت) نقل کرتا ہوں۔ متامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے: ”اشتر و شتی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا جب تک وہ تمام صورتیں جن سے دارالاسلام تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔“

اور اس بیجالی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام پر دارالاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دارالاسلام کا باقی رہے گا۔ اور وہ اس وقت تک دارالحرب نہیں ہوگا جب تک کہ دارالاسلام کے سارے قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دارالحرب اس کے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دارالاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ

دارالاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دارالحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے جب تک کہ دارالاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علاقے میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دارالاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ اٹھی۔ پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اس کو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے۔

اوکا قال

ہندوستان دارالاسلام است

را پیش نظر داردچہ اول باعتبار روایات منقولہ ہندوستان دارالاسلام . باز اگر دارالحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ و ہم امام ابو یوسف گرفتن ربا در دارالحرب ہم حرام و ممنوع . و اگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفہ حلال ہم باشندان حلة بدتر از حرمت است و اگر بالفرض حلة همجو دیگر حلتها است انهم وقتی است کہ احراز بدارالاسلام کردہ باشد نہ آن کہ در ہندوستان بنشیند و خورد و برد نماید و نوش جان فرماید . نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی و خراشی پیدا نخواهد شد و چرا مصداق ” ما حاک فی صدرک او کما قال ” نخواهد گردید ” وما علینا الا البلاغ “ .

ہندوستان دارالاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے ہندوستان دارالاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دارالحرب ہے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور نیز امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سود کا دارالحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح حلت ہے تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دارالاسلام میں لا کر سود کے مال

کا احراز کیا ہونہ یہ کہ ہندوستان میں رہے اور کھائے پئے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ ”ما حاک فی صدرک او کما قال“ کا مصداق نہ ہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آن بود کہ دربارہ ہجرت ہندوستان را دارالحرب قرار مے دادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن این دیار را دارالاسلام می فهمیدند نہ این کہ دربارہ ہجرت دارالاسلام و وقت سود گرفتن دارالحرب. این از ہماں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقان میفرماید.

”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ“ (سورۃ العنکبوت، آیت ۱۰)

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دارالاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دارالاسلام اور سود لینے کے وقت اس کو دارالحرب سمجھیں۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں: ”اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔“

اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر این گنہگاری، کسانیکہ با احتمال دار الحرب بودن
 ہند خود را بوجہ اقامت این دار بزه کارمے دانند و بہ احتمال
 دار الاسلام بودن ہند وقتیکہ نان سود از خانہ این و آن خوردہ شود
 خود را گنہگار می پندارند از ان سود حلال و اقامتہ مباح کہ بدو
 احتمال متضاد وابستہ اند بہزاران مرتبہ بہتر باشد. شعر:

ترسم کہ صرفۂ نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما
 کاش این سود خواران و مقیمان ہند خود را از خطا کاران می
 پنداشتند کہ (۱) یکی امید انابۃ، (۲) دوم در ملامت خویش احتمال
 تخفیف قیامت می بود. اکنون چہ عجب کہ جام نوشان ر حیق ایمان
 در مستی خود دست ازین سود صریح و منفعت رهن بر افشانند ورنہ
 ازین ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند.

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک
 کے باعث اپنے آپ کو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں
 اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھائی
 ہو، اپنے آپ کو گناہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کی وجہ سے
 جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں، ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ۔

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلے گی
 کاش! یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپ کو خطا
 کاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے
 اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔ اب کیا تعجب ہے کہ

ایمان کی شراب کے جام لٹڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپ کو خطا وار خیال کریں۔

منفعت گرفتن از شی مرہونہ

بزعم این ہیچمدان در سود صریح و منفعة رهن این دیار هیچ لرفی نیست. حال عفو و رضاء ظاہر خود معلوم شد. باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ.

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّهْر يَرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ

اذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهونا و على

الدى يركب ويشرب النفقة“

اگرچہ در نظر ظاہر پرستان سندحله منافع رهن است مگر آنانکہ فہم خداداد دارند بہ اشارات دیگر و ہدایات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشاء این ارشاد پی بردہ. دریں حدیث و آن احادیث کہ بظاہر معارض این حدیث افتادہ اند توافق می یابند. اول احادیث حرمة ربایتمامها معارض این حدیث اند. چہ منافع رهن بالضرور وبالبداهة در تعریف و حَدِّ ”ربا“ داخل اند. اگر ہنوز باد نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است.

”قال اذا اقرض احدكم قرضا فاهدي اليه او حمله على الدابة

فلا يركبه ولا يقبلها الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك رواه

ابن ماجة والبيهقي في شعب الايمان“

وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا ياخذ

هدية رواه البخاري في تاريخه هكذا في المنتقى . وعن ابى بردة ابن

ابى موسى قال قدمت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال انك

بارض فيها الربوا فاش فاذا كان لك على رجل حق فاهدى اليك
 حمل تبن او حمل شعير او حبل قت فلا تاخذه فانه ربو (رواه البخاری)
 این حدیث ثلثه که متصلی یک دیگر در مشکوة در باب الربو
 مذکور اند دلیل قاطع اند براین که آمدنی و منفعت رهن این دیار
 بالضرور از اقسام ربا است. پس اگر بر ظاهر الفاظ رهن نامها نظر
 است که می نویسند بخشیدم و بحل کردم. این جا نیز لفظ اهدی
 است که بر هدیه بودن منفعة دلالت دارد نه بر سود بودن آن و اگر
 اعتبار معنی است پس چنان که صور ماخوذه احادیث را از اقسام ربا
 شمرده اند این جا نیز منفعة رهن را از اقسام ربا باید شمرد و می
 دانی که در صورت دخول منفعت رهن در حَدِّ رَبَا لَغَةً و غیره و عیدها
 مثل آنکه در مشکوة بروایت ابن ماجه و احمد و ابی هریره آورده.
 "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّبْوُ سَبْعُونَ جِزَاءً
 ايسرها ان ينكح الرجل امه"

همه بهر خورندگان و گیرندگان منافع رهن خواهد بود. "دوم
 حدیثی دیگر در مشکوة است. عن سعيد بن المسيب ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذي رهنه
 له غنمه و عليه غرمه (رواه الشافعی مرسلا و روى مثله او مثل معناه لا
 يخالفه عنه عن ابى هريرة متصلا"

این حدیث صریح معارض آن حدیث است که بظاھرش سود
 خواران سود رهن نوش جاں میفرمایند. چه جمله
 "لا يغلق الرهن الرهن"

بمعنی "لا يمنع الرهن المرهون" است. و می دانی که این نهی تصریح

است بانکہ مفاد شی مرہون رابراہین باید داد۔ و نزد خود ذخیرہ نباید
نہاد و دست بہ تناولش نباید کشاد۔ چنان چہ جملہ اخیرہ کہ بمنزلہ
تفسیر جملہ اول است این مضمون را آشکارا کردہ۔

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے
بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور غنوکا حال تو معلوم ہو گیا۔ باقی رہی
وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سواری کی پیٹھ
پر خرچ کے عوض سواری کی جائے گی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ
اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔ اور جو سواری کرتا ہے اور
دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع
کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خدا داد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے
اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشاء اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث
اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے
ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں
کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل
ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

”فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ
بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ
قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔“
اور انہی انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ

نہ لے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح متفقہ میں ہے۔

اور ابی بردہ بن ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبد اللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربو میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں۔ پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں ”میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے“۔ یہاں پر بھی ”اہدی“ کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہیں بیان کی ہیں۔

”انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان

میں سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔“

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کے لئے ہوں گی۔

دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے: سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ

چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اس کو راہن رکھا۔ اس کے لئے رہن کے منافع ہیں

اور اسی کے ذمے اس کے اخراجات ہیں۔ اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسلہ

روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اس معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت

نہیں کی۔ یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

”لا یغلق الرهن الرهن“

بمعنی ”لا یمنع الرهن المرهون“ ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اس کے استعمال کے لئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

احوط لینیست کہ سود گرفتن سندا است در حرام

اکنون مے گویم کہ تا مقدور کلام خدا وند مے باہم یک دیگر وہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض۔ و اگر بہ تدبیریے تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبہا مقدم را منسوخ و متاخر راناسخ پنداریم ورنہ باحوط عمل کنیم و در پی ہوا و ہوس نردیم لیکن مے دانی کہ این جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ دربارہ حرمة ربا در کلام اللہ بچہ شد و مد و بکدام وعید احکام ہا فرستادہ اند۔ جائی مے فرمایند۔

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً

وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (سورۃ آل عمران، آیت ۱۳۰)

و جائی ارشاد است

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَفَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ“

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۸)

و جای سے فرمایند:

”الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا

يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ الْخِ“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۵)

علیٰ ہذا القیاس احادیث کثیرہ در ملعہ ربا و زجر و توبیخ از خوردن آن وارد شدند . کتابی از حدیث نباشد کہ بکثرۃ این قسم احادیث در و نباشند . بوجہ کثرۃ و شہرۃ آن قلم را از تحریراں بازداشتہ مے گویم کہ منفعۃ رهن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آن وارد شدند . باین ہمہ حدیثی خاص دربارہ نگرہن منفعۃ رهن بشنیدی و این طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر موہم جواز منفعت رهن این دیاراست و درحقیقۃ آنہم ازین قصہ یکسوباز کدام انصاف است کہ انہمہ رابگذارند و این یک حدیث بتقاضاء ہواء ہوس پیش نظر دارند . بجز انکہ تیرہ درونی باعث این کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم . اگر توفیق ترک نبود ازین خوردن و بہانہ حلۃ کردن بہتر ان بود کہ مے خوردند و خود را گنہگار می شمردند .

از من بشنو کہ آن حدیث نیز محملی دگر دارد و منشاء آن ارشاد

دگر . مگر مقدمۃ عرض کردنی است .

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سوولینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ

وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض ۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ

سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع

ہو جائے تو فیہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ۔

ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپ کو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اس لئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اے ایمان والو! تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ“

اور ایک جگہ ارشاد ہے:

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو اگر

تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔“

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

”جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اس طرح

جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے مٹھو کر خبطی بنا دیا ہو۔“

علیٰ ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ ان کی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے سے اپنے آپ کو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اس کے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں ہم پیدا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کون سا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہواؤ ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک حدیث کو صحیح نظر بنالیں سوائے اس کے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا

کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپ کو گناہ گار سمجھتے۔ مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم برد و قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدو قسم است.

(۱) یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم و صلوة کہ بناء اطاعت بر امثال آن است. (۲) دوم مشورہ دوستانہ و تحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ.

عن كعب بن مالك انه تقاضى ابن ابي حنبله دينا كان له عليه في المسجد فارتفعت اصواتهما حتى سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فخرج اليهما حتى كشف سجف حجرته فنادى يا كعب قال ليبيك يا رسول الله قال من دينك هذا واوما اليه اى الشطر قال لقد فعلت يا رسول الله قال قم فاقضه انتهى.

مکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض من ابواب الخصومات. الفرض دو کس مذکور از صحابه رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حنبلہ سلمی بوجہ حقی کہ یکی را برد دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردو کلمے کردند. چون در امثال این خصومات و اقسام این منازعات آوازا مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیده پرده از در برداشته بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشاره ببراء و اسقاط نصف حق فرمودند ان سعادت مند بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و

اجابت نمود آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاهدہ امتثالش بحضرت ابو حلدرد اشارہ فرمودند کہ بر خیز و ہمیلیم ادا کن۔

چوں این قصہ را یاد گرفتی تامل کن کہ این حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ این از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند آنہم بیقین خواہد گفت کہ این حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہر دہانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آن حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد راہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان برے گناہ بدہاند۔ چوں این اصل و این منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ این مشورہ دوستانہ و این تحکم مربیانہ و این اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ این تحکم در حق حاکمان مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تابخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چوں این دو قسم متحقق شدیم گویم کہ ارشاد

”الظہر یرکب بنفقۃ اذا کان مرہونا“

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن این دقیقہ نیز همان است

کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم و صلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

(۲) دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں

جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سینیں درانچا لیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چڑھا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب، انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ اتھی۔

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔ الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب بن مالک رضی اللہ عنہ تھے اور دوسرے ابو حدرد رضی اللہ عنہ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہے گا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق

کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بے گناہ مسلمان کا آدھا حق دلوں سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشاء واضح ہے اس لئے ہر کس و نا کس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائیگی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دینا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد:

”سواری کی پیٹھ پر سواری کی جائے اس کے خرچ کے بدلے“

بھی اسی قسم سے ہے اور اس بار کی کو سمجھنے کے لئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ.

”قال غلا السعیر علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ سَعِرْ لَنَا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ هو المسعّر القابض الباسط الرزاق و انی لارجوان القی ربی و لیس احد منکم یطلبنی بمظلمة بدم و لا مال“

چوں سعیر اعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں مقرر فرمودند کہ این کار مستلزم مظالم می نماید دربارہ سواری رهن و نوشیدن شیر آن بمقابلہ نفقہ کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم این جا از تعین سعیر و نرخ نیز چیزے زیادہ این طرف رفته اند. چہ در تعین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بایع و مشتری

خواهد خواهند یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زربگیرند زیاده کم نکنند. و این جا مطلق نفقه را بمقابلہ مطلق سواری و شیرنہادہ اند نہ تعیین مقدار این است ونہ تشخیص قدر آن این جا اندیشہ مظلّمہ زیادہ ازاں است کہ در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد. مگر چون تسعیر باین وجہ ممنوع شد کہ اتلاف حق دیگران لازم می آید این جا نیز همان دلیل کہ در قصہ ابراء نصف راہ نمودہ بود باین طرف دلالت فرمود کہ این کار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل و مسقط چہ رسد. نظر برین لازم آمد کہ این را نیز از قسم مشورہ دوستانہ و اصلاح مصلحانہ و تحکم مرہبانہ شمرده آید. مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در قصہ مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازاں زمانہ گرفتہ تا این زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نیاید ہمیں طور از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگران را امثال این امر لازم نیاید بلکہ چنان کہ بمعارضہ اصل بدیہی و منشاء واضح حاکمان دیگر رانمی رسد کہ حکم حاکمانہ ببراء حقوق العباد کنند این جا علمان و حاکمان این زمانہ را اجازت نیست کہ باین قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجہ این مشورہ دادن مے دانم کہ این جاقرینہ مشورہ بیک وجہ ازاں ظاہر تراست کہ در قصہ ابراء نصف حق. چہ در صورت رهن جانوران اگر این مشورہ ندهند وقتی عظیم. راہنان و مرتہنان را برسر آید حساب گاہ و دانہ تا کجا کنند و شیر را تا کجا محفوظ دارند و اگر بفروشند حساب قطرہ قطرہ کرا محفوظ ماند و این

طرف بے چارہ راہن تا کجا گاہ و دانه بر سر نہادہ گرد خانہ مرتہن گردان ماند خصوصاً وقتیکہ در راہن و مرتہن بعد المشرقین بود۔ باز اگر دام گاہ و دانه رساندہ باشد این ہم بعض اوقات موجب حرج عظیم است۔ نظر بریں مربی ہر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ این مشورہ دادہ باشند و آن سعادت منداں این مشورہ را در تہ دل نہادہ باشند و این جا در رهن اراضی مے دانی کہ ہیج وقتی نیست اگر وقت اداء باقی بر سر آید از محصول زمین می توان داد و باقی را امانت می توان داشت یا در زر رهن محسوب مے توان کرد کہ در کثیر و مقدار کلاں در حساب و کتاب ہیج وقتی نباشد معتاد ہمہ ابناء روزگار ہمیں است کہ مقادیر کثیرہ بے حساب و کتاب نگذارند اما این چنین مقادیر قلیلہ را کہ در گاہ و دانه ہر روزہ بصرف آید و از شیر بدست افتد نگاہداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است۔ باز این درد سر ہر روزہ است و آن تشتت یکدو روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است۔

بالجملہ ہر کرا فہم دادہ اند این جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ و حکم مربیانہ و مداخلت مصلحانہ می فہمد۔ و مے دانی کہ مصلحہ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد۔ نظر بریں لازم آمد کہ ہمجو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود این جا نیز حق راہن بر مرتہن و حق مرتہن بر راہن ثابت خواہد شد۔ مگر چون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت گاہ و دانه و مونہ خدمت و باز چنداں کمی بیشی نبود اگر بود خلجان ہر روزہ و متاع قلیل۔ مربی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں

صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاه و دانہ و اجرة خدمت بمقابلہ شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا وقتی بمیان نمائد و کار ہر کس بسہولۃ گراید۔ ہوس پرستان کہ کاسۂ چشم اوشان بخراج ہفت اقلیم ہم پرتوان شد این قسم مضامین را بیغما بردہ آلہ ہوس خود مے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رانا فہمیدہ حرام رانرخ حلال مے گیرند۔ اللہ یھدینا و ایامہم واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے:

”انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے لئے نرخی مقرر کر دیجئے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخی مقرر کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں البتہ اُمیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے طوں اس حال میں کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو۔“

چونکہ ”سعر“ یعنی نرخی کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخی کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخی کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار، روپیہ کی ایک معین مقدار کے

بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفعے کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اس کی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعیین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ بیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپ کی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کے لئے ایسا کرنا درست ہو سکے۔ اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اس کو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔

مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں اُس زمانے سے لے کر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کے لئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اسی طرح ”الظہر یو کب الخ“ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشاء کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علماء اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر تھوپیں۔

باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی بنسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دیں گے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئے گی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں

گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بے چارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہے گا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہو۔

پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈال کر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی راہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کی دقت سر پر آ پڑے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا راہن کے قرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب و کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے، پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور وہ ایک دور روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جن کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ عطاء فرمائی ہے وہ یہاں بھی ”ابراء حق“ کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ”ابراء کنندہ“ (قرض خواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی درد سری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اس لئے دونوں

جہان کے مربی، دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو ڈودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی وقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو۔ لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ ان کی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشاء کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں ان کو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصہ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزوقاسم العلوم راجح اینکہ دارالحرب است

خلاصہ مطلب این است کہ :

(۱) اول در دارالحرب بودن هندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ دریافتہ باشی ”اگرچہ راجح نزد ہیچمدان ہمیں باشد کہ هندوستان دارالحرب است“.

(۲) دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دارالحرب اختلاف و انہم چنان ”کہ تمام امة یک طرف و تنہا امام ابو حنیفہ و امام محمد یکطرف“۔ باز امام ابو حنیفہ اگر باخذر ربا از حربی وغیرہ در دارالحرب اجازة دادہ اندازیں اجازة این از کجا لازم آمد کہ گیرندہ ہماں دم مالک آن مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ بھر تملک بر ضرورت احراز بدارالاسلام چنان شاهد کہ اہل فہم را از تسلیم آن چارہ نیست و این طرف مقصود از اباحۃ اخذ ربا از مسلم دارالحرب ہجرۃ او

است ازاں جانوش جاں فرمودن مال ربا و قمار بایں همه کہ گفته شد دریں جاماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بلاء طاق نهند و بر حیاء و غیره پشت پازند و چشم بند کرده حرام و حلال هر چه پیش آید همچو شیر مادر فروبرند. نعوذ باللہ من الزلل والنخل و نسالہ ان یوفقنا ایانا و جمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الهوی و نتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولی فانہ نعم المولی و نعم الرب و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ سید المرسلین و الہ و صحبہ اجمعین.

تمت

خلاصہ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان

مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحاً دارالہرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالہرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالہرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالہرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالہرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔ پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اگر حربی وغیرہ سے دارالہرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے

لئے دارالاسلام میں مال لے جا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دارالحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھ کر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے، ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین. والصلوة والسلام

علی رسولہ سید المرسلین و الہ و اصحابہ اجمعین۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰ ربیعہ صبح مطلع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجتے میں پانچ منٹ پر مہبط انوار ۱۲۹، ڈی لائل پور بالا خانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر و خوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔

الحمد لله والصلوة والسلام علی رسول الله و علی جمیع

الانبياء و المرسلین والملائكة السموات والارضین و علی الہ و

اصحابہ و ازواجہ و امتہ اجمعین۔ محمد انوار الحسن شیرکوٹی



مکتوب هشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان اور هندوستان و هم بیان
عدم جواز آمدنی اراضی مرزونه و غیره

بسم الله الرحمن الرحيم

لمترین بی تمیزان بخدمت عزیز عزیزان مولوی سید محمد حسن صاحب زاد الله عمره و قدومه
سلام مسنون بجا آورده گذارش پیرست و در قیمة الغزیز با استعانت تحقیق جواز و عدم جواز
انضباط مسلمانان اهل سلام را از دار حرب رسیده سرمایه کار آنها گردیدند مگر این سلسله را
بیم که از اعظم مسائل عظیمه و اہم مہمات دینیہ است تا ختم در گره کشائی همچنین ابحاث بیوج
ہست آنانکہ شبہار دراز بود چراغ چشم ز سر رسا کرده اند بطلال کتب فتنہ زانو و اوب
رودہ عمر و راز بسر آوردند اگر دین چنین مضامین لب بجنبانند زیباست کہ این کار کار
رشان است سن بکار دین کارنا سر فرو آوردن نشاید کہ ہر کاری ہر مردی تا ہنوز
جوہر مسائل ضروریہ ہم میرفت تا تحقیق اینچنین مسائل کہ درین حق عمر رفتہ یکروز ہم ضرورت
تیش آن نیتادہ چند مدگر خاطر عزیزان عزیز است انچہ بصغیر خاطر می نگارند سن این
خو میگزارم مگر اول سخن چند قابل گزارش میدارم بشنو اول اینکه علت حدوث و بقا و
بعضیت نہ غیر کہ علت ہمین یک باشد و انچہ بیع و شرا و اجارہ و بیہ وصیت
میراث را از زوجیات ملک شنیدہ باشی بنالیش برہمن است کہ باین اسباب استحقاق
ہن ہم میرسد ہمین است کہ برابری تسلیم قبض و ادک واجبہ در شترتی ابع قبل قبض
نہی گشت و ہم قبل قبض تا تمام اندو انکہ وصیت و میراث و قبل قبض منعید ہست

از سمحات نظر سرسری است در بیع و بیع قبضه با بیع و در بیع قبل تسلیم موجود است و هم
 خود موجود است و وقتیکه خود در دنیا را در بیع و بیع قبضه با بیع و در بیع قبل تسلیم موجود است و هم
 بجز در قیام قبضه با بیع و در بیع قبضه با بیع و در بیع قبل تسلیم با بیع و در بیع
 صورت بند و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 بدن است و قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 آن خود از میان برخواست و جان بجان آفرین سپرد قبضه با بیع و در بیع قبضه با بیع و در بیع
 موصی که قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 در قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 آن قصه اگر بگوید که در اول و باره موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 بیعت و ضمان نماید و باز از آن منسوخ کرده خود حصص و بنا را مستعین کرده خود بخود و خود
 کرده بیعت صورت او کرده اند و انکه او از میان کیسوا کنند و اندر صورت تسلیم از
 طاعت صورت و موصی بوجه حسن بیعت پیوست و از اندازان تحقیق گشت که در بیع و بیع
 بنظر آید چه بخا اگر از میان بیخیزند یکسو میشوند و چنان بیخیزند که باز چنان عود نباشد و بیخ
 چنان از میان بیخیزند که بجز نام هیچ نیگازند مرکب با آمدن بی کرده میروند و اگر تسلیم از
 صورت و موصی همان بود که در عالم حیات بدست و درش موصی که می سپردند باری زمین
 چه کم که چون صورت و موصی ازین جهان برخواست و عالم را خوش فاشاک وجود خود و در
 قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 خود در آن صورت با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 صورت اولی قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 و موصی که قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن
 و شاید اگر سنگی صغیر زیر قبضه با بیع و در میراث و وصیت تا وقتیکه صورت و موصی که بر حیات بحیث و امان بن

و سائیان این فرس در نسبت مختلف دارد نسبت سائیان و سقف تحت سائیان
 فرس فرق کم نسبت به نسبیه حقیقی به این نسبت سائیان و فرس فرق با غیر
 سائیان و فرس و غیر سنگ نسبیه حقیقی این دو نسبت اند و نیز نسبت است که اگر
 سائیان و سقف را از بالا کشید و بجایش سائیان و سقفی دیگر نصب کنند یا فرس زیرین
 از زیر کشید و بجایش فرس دیگر گسترانند و درین کت کشتی سنگ بهمان میزان خود باشد نسبت
 تحتیت و فوقیت سنگ که در تبدیل نشود آن فرس و سائیان که بمقام فوق و تحت بقا
 تبدیل شده عرض اگر تبدیل داده یافته در طرف نسبت را داده یافته در ضمن نسبت را داشته
 همچنین احوال ملوک را با مالکان خود نسبتی است معلوم که نسبیه حقیقی آن نسبت تمام
 مالکان است معنی مقابله نسبت پس تا وقتیکه اسوال بمقام مقبولیت انداز تبدیل تمام
 مقام قابضیت تبدیل و تغیری در مقبولیت آنها راه نیابد و درین سبب ملک معنی ملک است
 که از اوصاف اسوال است با نشان بجا خود باشد اما ملک معنی ملک است که صفت ملک است
 و در نتیجه از یکی مطلق و عام دوم مقید بخاص و مل همان نسبتا بمقام قابضیت است
 و در وقت تبدیل متبدل نشود و در مقام مشخصات خاصه مالکان که در تبدیل آنها متبدل
 استغیر گردد و بجهت ملک مطلق معنی ملک مربوط مطلق قابضیت است و بجهت سبب و خاص
 معنی ذکر مربوط قابضیت خاص است مگر هر چه باشد مرجع ملک همین قابضیت است و درین نسبت
 اگر کشید و اگر قبسط بر ملوک سلطین احراز آنها به از تحریر ملک آن کردند و از ملک سلطین
 ناری تا وقتیکه از مال اسلام بدون نبرده اند امیه تخلص آن ناری است که هنوز از سنجها
 مسلمانان بدون نبرده اند تا ایندم گفتار همچون صیان راه اسلام باید نیش است که با در
 پیر المؤمنین قطع فیضان شان تصویر است و ازینجا است آنچه امام ابوحنیفه فرموده اند که قطع
 قاضی در معاملات ظاهر او با حق مانند سگ و در هر دو وجه جور جان با در او قاضی متوجه بود
 چون خدای در گران دانند کنان و در ذکر جویند باقی مانده است و این ملک از طبیعت است

یا خبثت این سخن بگیر است کس نمیداند که اسباب خمیسه موجب خبث ملک باشند و یا با
 طیب موجب طیب آن و از اینجا است که غنیمت را رزق الطیب قرار دادند و رزق سیر و عالم
 علی الصلوات علیهم و آله و سلم زیر لو او او شان نهادند چه بسبب قبض امری است که امور دیگر در حقیقت
 بان نمیرسند و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نه این است که حسن عبادت و کمال
 کردنی و جهش و گرفت عبادت از حقوق خداوندی است بعضی حقوق خود را طلبیدند از حق
 نام شد و بعضی با تقاضا نیست اگر بندگان فهمیدند او انانیدنها از نظیر آن دارد گیر نیست
 پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی بگیرد حق خداوندی را بار دیگران فروخته باشد
 رسیدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت او شان ظلم است تا بحق خداوند
 چه رسد از اینجا دانسته باشی که اجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه او حق کسی کسی
 بدادن امانت یکی بدگیری بی اجازت او و انهم بوجوه ظلمی است صریح که عاقلی نپسندد و
 از طیب نشمارد اگر چه صاحب حق خود طلب نماید و در چهار فروختن و خریدن نیست از
 مثل قمع کفار شرار بعضی رفع و از آن خبث ایشان از صغیر عالم مسلم قبض و تصرف
 و اموال او شان بگیرد و چنانچه ظاهر است متاع غنیمت را عوض جهاد نتوان گفت با این
 نقصان اجرا خیرت و در صورت حصول غنیمت نیز آن است که شائبه غنیمت هوال و ظلم
 محوک این حرکت مینماید سخن دوم این است که قبض اول اسلام باشد یا کفار موجب ملک است
 اما بدو مرتبه یکی قبض عا یا که قبض جزئی است دوم قبض ماکم که قبض کلی است اول با خبر
 همان نسبت دارد که نوارض بنو اقباب یا مفتاح و قلم بدست چنانکه اینجا نوارض و
 مفتاح و قلم و حرکت و سکون و تابع حرکت و سکون اقباب دست باشد همچنان قبض عا یا
 و حرکت و سکون تابع قبض حاکم است اگر اموال عا یا قبض حاکم اسلام است مثلاً اول
 او شان نیز قبض او شان باشد و ملوک او شان اگر از قبض حکام اسلام برون رود و کفار
 تسلط گردند اموال عا یا اسلام از قبض او شان ملک او شان بپاید همچنین اگر حاکم

اسلام بوجہ عقلی و کرمی بر او مانده چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید بوجہ
 آنکہ قبضہ عالم از جایی بجایی چنان متحرک شود کہ نور آفتاب از جایی بجایی رود و قبض
 و ملک معانی نیز متحرک گردد علی ہذا القیاس بجانب کفار خیال با دید فریب و سخن سویم اینکه
 شہادت آیت وہ خلقت الجن والانس الا ليعبدون غرض اعظم از خلق نبی آدم همین
 عبادت است کہ عز القیاد و اطاعت امر دیگر نباشد با این ہم اگر غرضی دیگر از وجود نبی ہم
 چنان بر آید کہ مصلحت و تحقق و ظهور القیاد خویش یا دیگران مدخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب
 لایزال بر سر نهند و کہ سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب مقصود بالذات بودن است
 مطالعه از کتاب قاص نیست همچنین بر کردن جنم از نبی آدم و جنیان در مقصود بالذات
 بودن عبادت از جن و انس قاص نباشد اندر صورت اموال دنیوی کہ بشہادۃ آیت
 هو الذی خلق لکم مانی الارض جمیعاً مخلوق بہ ربی آدم است تخصیص من تو بیچ نیست
 نموده سامان عبادت و القیاد باشد و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود
 نامدی افراد نبی آدم در گرفتاری حوائج کتاب عبادت از کجا آوردندی با بطل غرض از
 خلق اموال نیز مان عبادت باشد کہ مقصود از نبی آدم است و این چنان است کہ دانی
 مان بہ خوردن است و دیگر دگدان تو با بہ دیزیم و آتش و دست پتاه و دیگر سامانها
 معلوم بہ زمان پس چون مان بہ خوردن است اینہ سامان نیز بہ خوردن باشد بجز
 اگر این بود کہ شکی در این نسبت شکی از سرار و دو مارہ ہر اتفاقی با این متاع بیکار باشد
 در نظر ہمہ بایگان باشد همچنین اگر عبادت و القیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت
 نظر خالق را بایگان نماید ازین صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازین بکاران
 تمیزید بصرف خود آری بجا باشد کہ او مالک اصلی است و این طرف سامان خود بجا خود
 غیر سامان فرض اگر اہل اسلام بزور باز و قبض کفار را برداشتہ بر اموال و شان است خود
 ہر شے از شے نمون گفت کہ این خیال خام از جہل خیر و زینبی و اگر دختی نمونش شمر و زینبی

نشانند و آن رحمت با زینار و بدین سبب آن رحمت را بریده بجایین نهالی که بر آرد
 نشانند صنواب شده خطا با جمله این مسلم که کفار و ملک اموال بعضی و تصرف خود میگردانند
 و چون نگردد که علت تمامان ممالک نگذارد و معلول ز علت خود باز پس نماید چون قصر
 که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب و باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود
 از دست کفار نیاید پس از او از انیدش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال
 آمدنی چون مقصود از رسیدن این اشیا عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست
 قبض کفایه حسب نفسی خالق اموال شد تا کار بر دوزان ضار او نماند عینی اهل اسلام
 خاصترین میشوند بلکه استخلاص آن از دست او شان لازم آمد از اینجا دانسته باشی که اگر قبض
 اموال را نیز میخواهی اغراض جهاد و قرار دهند زیباست غرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد
 فقط اعلا کلمه الله یعنی دفع فتنه کفایت استخلاص نیز غرضی است صحیح و از اینجا ضمیمه
 مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافت باشی با جمله قبض کفار و ملک و نشان مقام
 اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار با اهل اسلام همچو قبض با نولان باشد که تمام
 و مزاحم عدوت ملک اهل اسلام توان شد چنانچه خود خداوند کریم نیز در کلام مجز نظام خود
 اشاره باین معنی فرموده اند میفرمایند اولنگ کال انعام بل هم ظالمین اگر اهل اسلام
 بر جان کسی لوثان است یا بند همچو جانوران در حیطة ملک و تصرف او شان در این دنیا
 دانسته باشی که ملک کفار با اهل اسلام بدرجه غایت ضعیف است و هم دریافت باشی که
 زور بزرگ و گرفتن به هر جا ظالم است و نه هر جا ثواب اگر اهل اسلام بزرگ باز و مال از دست کفار
 ستوجب ثواب بشود بر عکس آن قضیه منکسر است و هم فهمیده باشی که ملک از طریق غنیمت
 عام است عیب بودن هر ملک را ضرورت نیست سخن چایم آنکه بعد از همه عهد و پیمان اهل
 اسلام و قبول خبریه که حکمی است از حکام اهل اسلام کفار نیز قدری بهره مند از بر کاب
 اسلام گردند و همچنین است که جان مال و نشان همچو جان و مال اهل اسلام معصومین و محضینند

کلمه ای را از اهل اسلام فرسود که شعر نوح جان مال و نشان شود و همچنین بعد از مرگ و حمد و بیان
 آنجا و قبول خراجات او نشان اهل اسلام برخی آورده و خواست کفر گردند اگر اموالی او نشان
 با اهل تاراج محبوب اموال کفار باشد چه بی استعلام و درین بین تا زیاده شایه مجریک و باعث
 بیعت از دار او نشان قطع تعلق محبت از او نشان هم شود با بجهت سلام و کفر با اعتبار و در آنجا
 هم مشکک است اولین مراتب که مستوجب ظهور آثار و درجه سطحی است همین قبول خراج است
 در اکثر محراب است آری با اصطلاح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است که منشأ از خجرات
 خرقه یا پاک ابدی از جهان باشد سخن مجسم اینکه در باره مومنات مباحرات منبر مانده
 ایها الذین امنوا اذا جازکم المؤمنات المؤمنات فاختصن من اعدتکم بایهن فاین ختم مومن
 و منات فلا ترجعن الی الکفار لانهن حل لهنم و لا هم یحلون لهن و لا جناح علیکم ان تنکحوا
 نانیتمون و جرمین و لا تسکون بجم الکوا فر و سلکوا الفقهتم لیسئلوا انفقوا و لکن حکم حکیم
 نیکم و الله علیم حکیم و این آیه بجهت بشهادت حدیث بخاری و مسلم که در باب الفتن آورده
 قرار در آن شرطی می نماید که هم در سوره ممتحنه در ذیل آیه یا ایها النبی ذوالجبارک المؤمنات
 یا اینک علی بان لا یشکرن بالله شیئا و لا یسررن و لا یرمینن لای بیان فرموده اند حدیث
 بود این است عن عائشة قالت فی بیعة النساء ان رسول الله سلمی الله علیه و سلم بیان
 همچنین بنده الایة یا ایها النبی ذوالجبارک المؤمنات یا اینک فمن اقرب بهذا الشرف و شرف این
 لذایب یک استی مقامی حاجه و در بعضی آیات یاد دارم لفظ فقط اقرب بالحنه بجای
 و این اقرب بهذا شرط یا بجای هر چه شرط در آن دایه است آمده غرض اینجا فقط تلفظ کلمه
 اسلام گفتا فرموده اند اقرار نامی اند بجای آن چون تعلق حقوق کفار با زمان مساجد
 نشان اختیار و همچنین کتب و کاد شد تعلق حقوق اهل اسلام اگر امانت ازین نباشد
 این هم نباشد اکنون سخن دیگر مبین میگویم جو در وصیت ممنوعه آن است که حقوق
 این سوال و تعلق گرفت جلاله که بالبد است هنوز در ملک اوست و در میان هنوز مانده

نگردیدند حقوق خداوندی زکوة و صدقة العطر و قربانی و حج و غیره با حقوق مالی مردم
اوشان تعلق نگرفته تصرفات مالکانه از بیع و شرا و کردن نتوانند این تعلق را یکطرف
بنده و مستحقان اهل اسلام در اموال کفار که با اشاره و ماخلقت الحبن و الاض موجود است
و یکطرف بگذارند و باز موازنه کن که کدام پدیده گران است بشهادة آیه لا تدرون انهم اقرب
لکم نفعا بنا تعلق حقوق و رثه امیدفدات و منافع است که گاهی صورت بند و گاهی
نه بند و و اگر نید و بدرجه مساوات اموال متروکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته باید
و منطقت نفعا سانی هر دو است و بنا و تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار این است که اصل
ان اموال مخلوق به اهل اسلام اند که کفار چنانکه خوب دانسته چون این تعلق نسبت به تعلق
قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز نسبت مراعات حقوق
و ریه که از مالکیت جو در وصیت شده آن هوید است اقوی او شد باشد مگر تعلق حقوق
لغای اموال از وراج اوشان نه چندان است که اهل اسلام وقت نزع به اموال خود
باشد و انهم وقتیکه از وراج کفار از دست اوشان برآمده باشد چه در نزع هنوز قبض
بمال خود است گوید انیم که پس از ساحتی بر سخیزد و باز قبض یعنی مسلمان وقت نزع
از اسلام خود نه برگردیده که اطمینت ملک و مستحقان اصلی آن از و رفته باشد و کافران
با اینهمه عجز و در ماندگی که از ارتفاع قبض اوشان از وراج ظاهر است همانسان
کفر اصرار دارند بدین سبب میا است اگر گفته آید که کفر اوشان نسبت سابق اینیم
سخت تر شد و از اطمینت ملک و مستحقان اصلی آن فرسنگها دور افتادند چون تعلق حقوق
کفار با وراج اوشان که از آن است که وقت نزع کسی حق ایشان تعلق گیرد و تعلق
حقوق و رثه کم از تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار لاجرم مراعاتیکه درباره کفار
بوجه تعلق نه کور و احتیاطی که بدین وجه کار فرموده اند از مراعات درباره اسلام بوجه
تعلق معلوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد نادمیم باشد چون این مقدمات مذکوره

محمد شده میگویم که کفار و کفر با طاعت اسلام جزیه بر سر گرفتهند قبض جزئی ایشان را قبض
 کلی کفار برآمده زیر قبض کلی اهل اسلام سرفروا آورد پس از آنجا که اقتدر انقیاد موجب
 نجات از صدمه و نیومی می تواند شد بعالم اسلام که بیک پنج خلیفه سلسله الاضرب باشد
 چنانچه آیه انی جاعل فی الاضرب خلیفه صحیح این خیال است واجب آمد که از جان و مال
 ایشان تعرض نکند و نکردن در هر چه موافق بساط حکومت و خلافتش انقیاد و بهر سید
 می باید که تا دست برین نجات نیز بر ایشان مسلم دارند و میدانی که حکومت این جان
 را تا ابدان رسائی است و بدین سبب قوت تصرف در ابدان بمال ایشان بهر سید
 تا لقبوب رسائی نیست قلب اگر است بدست مقرب انقلاب است و این طرف مال را
 و قایه جان قرار داده اند چنانچه در خدمت آن در عبادت نیز بهمین واسطه بود پس اگر مال
 خود را و قایه جان گردانند اما ان خواهند بامید که شاید بشا بره احوال اهل اسلام
 بر زمین ایشان که بی قدری اختلاط صورت نه بند و غیبی بجانب اسلام بهل ایشان
 مال مناسب حال ایشان بزمه ایشان بنهند تا قوت عزرات نیز فراید و اگر باین قدر حاجت
 بهم منتهی شوند بکده ما نشان قبض جزئی ایشان را قبض کلی کفار باشد اسوان ایشان
 حاکم اسلام را بر بون ملال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکه توانند بر باینده خواه
 بزمه خواه بکده مان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا را اهل اسلام بود چنانچه در
 تعرض بموال اهل مدینه باشد البته مانعت بجا بودی در نه خود دانستی که جبار و مختلاط
 اموال همیشه از قبض کفار بطور کفایه بزمه هر کس و نکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه
 قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نباید پس در هر کج بود تا اندم زیر قبض کلی
 کفار باشد و دانسته که قبض جزئی مدح و سکون تا قبض کلی است ازین وجه قبض
 جزئی اهل اسلام قابل اعتبار بود قابل اعتبار بیان قبض کلی باشد غرض تا وقتیکه در این
 است نه ریشه اختلاط کفار از اموال اهل اسلام باشد قبض تمام محقق نشود بلکه نیز

قبض حاصل بمرض و مال بود کان لم یمن شمرده شود نظر برین تا و میگردد از و اگر چه بر او
 نشود و استخلاص مستحق نگردد و تا مالکش گویند و قبض و تصرف خوانند مگر بمن حد و مال پس
 اسلام که از زمین آن کفار باشند نیز قبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام بر توه بهمان
 قبض باشد نه بالاستقلال مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود چون انقدر مانع دست
 غزوات نیست چنانچه دانستی و اینطرف حقوق عاقله بوجه فرض حکم کفار ضروری است که
 و باعث هجرت و ترک تعلقات اندازد سرمایه نجات از صحبت و انانیت آن شراب
 امام ابوحنیفه با حاجت استخلاص آن نیز فتوی دادند مگر بهر حال احراز تحقیقش جایز
 استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است باقی ماند کلام درین امر که اجازت در صورت
 جهاد و سرقه و غصب و جیلد و فریب اگر شرط کنند بظایر می باشد که از انطرف اندیشه استخلاص
 است مگر در تاراج بود اگر مالی از اموال کفار است اند این شرط کردن بجای خود نیست
 اگر فقط از قبض کلی کفار بودن عاقله مانعت بودی این شرط بجای خود بود تحقیق برین
 سخن بر سخنی دیگر موقوف است اولی از باید شنید کفار نیز و خفیه مخاطب بفروع نیستند مگر
 محیش این است که در صورت مسلمان گردیدن او شان تدارک و تلافی با فایده است
 نخواهند اگر فرض ترک کردند بقتلش تکلیف ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی
 شدند جرمانه مقرر بر سرش نهند یا آنکه در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن قبض
 عذاب نفرمانند فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند آنکه در باره صحبت و عدم
 صحبت آن باعتبار فروع آثار مقصوده درین عالم هیچ کتابی و خطابی یا نبی و عتایی نیز
 از انطرف نرسیده اگر چه آیات یقینان عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله به ان
 یوصلن یسندون فی الاصل و رنگ هم آنها سرور را بنگرند بقتل و اند که این نیست
 وینهم کلام و در و از است میگویم سعادت با همی که بیع و غیر بیع اند فقط باعتبار میزان
 این دو نیست کفار نیز شریکین تقسیم اند فرق اگر باشد همان فرق ثواب عذاب باشد

فی قدر عقل بود و خامه از یکدیگر تمیز باشد لکن این جمال این است که معادلات نسبت به
 مفید ملک نبود و بقسم است یکی آنکه وجه مالوت و زینت است و در دوم آنکه وجه مالوت
 از خصوصیت ابلج و مشتری خیزد و جایگاهت مالوت است ابل است ان معادله مفید ملک
 نبود و در حق ابل سلام و در حق کفار و جایگاه وجه مالوت است معقول و معانیست جمله تعلیق
 معادله داشته باشد بخاکن است که یک معادله در حق ابل سلام مفید ملک نباشد و در حق
 کفار مفید ملک بود مثلاً بهتر از عمر و خیر اگر مفید ملک در حق ابل سلام نیست و جستن این
 که این معادله علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد فی و جستن این است که عمر و خیر در حق ابل سلام
 ابل نیست چه ابل آن است که سافع و در وقت باشد و اینجا در حق ابل سلام است معقول
 است چه معنی تحقق سافع این است که سافع از سنا زینده باشد و همچنین معنی تحقق مضار
 تعدیه مضار است بر سافع چه در موجودات چیزی نیست که کبیم و وجود سافع بود یا کبیم بود
 مضار اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر بود اگر در حق احدی در حق کسی که
 بود نیست نهاد و اندر در حق همان سن ضرر است و نیز به دیگر در زمانی شده می بینی که سوار در
 معنی آدم و حیوانات سحرانی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریایی چه قدر مضر است
 در حق جانوران دریایی چه قدر مفید است و در حق جانوران سحرانی چه قدر مضر است و در حق
 و بهر دو وجه دیگر چه قدر نافع در حق آن که مضر است مثلاً به یکدیگر ملانزله مکانی جانور است
 سحرانی بر سوا است و طند گانی جانوران دریایی بر آب گریبانیم جانوران سحرانی بر آب
 بهر نشیدن و غیره مضرات و جانوران دریایی همین سان بواجض چند مشاوب چون
 معنی نافع و مضر بودن چیزی این است که سافع او از مضار یا مضار او از سافع زیاد باشد
 بلکه تنها سافع باشد که این کار وجود مطلق و وجود صرف است و نه آنکه تنها مضار
 که این صفت صفت عدم است از کجک حاصل این توقع بیجا است که اینجی ترکیب
 وجود عدم هر دو است چنانکه مرکب دن مکنه فاعله از دو قضیه مختلفه در بالایی و پایینی

نیز اشاره بان میکند هر که بیدانه خود میداند که بیدانه گوناخته ما را نیز درین محبت زیاد ما را
 گنجد که او در نظر نیست مومن بهر طور حاصل است اگر بعضی باشد یا نافع محض میسر است باشد
 ما را چه زبان کلام ما در آن بشمار است که از جهت نافع اند و از جهت مضر مثل قمر و خنجر چنانچه
 در باره ترکیب قمر از شفقت حضرت نفس قاطع فیها اثم کبیر و نافع نفاس انما با کبیر نفسها
 شاد و دریم و هر که از نافع و مضر قمر آگاه شد نافع و مضر خنجر و ترکیب آن از آن خنجر
 و نهادن خود بی خواهد بود درین چنین اشاره نافع و مضر بودن برهان غلبه خواهد بود و
 خواهد بود که در صورت تعارض بقدر سادگی ساقط لازم است هر چه باقی خواهد بود و
 قابل اعتبار باشد که ساقط کان لم یکن است مگر این مضر بودن چندان بسیار اگر چه باعتبار
 عالم نیز باشد مگر خندان جلی نیست که هر کس در ناکس به پندار داری باعتبار آخرت جلی و
 بی بی است از خمر قوت علیه شارب ساقط شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود گوید از
 دعوی است و از خوردن گوشت قنر خللی بین دقت عملیه و در غیبت نجاسات جسم
 روحانی از در این پیوستی در کثرت این غذا غیبت روز بروز زود چنانچه از تجربه حیوان است
 تاثیرات اغذیه اگر می و سردی و دل آن چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج جلی
 چنان قریب تمام گوشت آن جانور گرداند که استعمال غذیه را مثل بار در مزاج آن در زمان
 حاز مزاج گرداند و بدانی که بهر مزاجی اخلاق جداگانه مناسب باشد و از نجاست هر که را
 بصورت سنگ می بنیم می بینیم که در طبیعتش مگر هر کس زناکس و جوهر کردن نهاده اند و
 باطلاع کیفیت جسم کیفیت روح بی بریم پس چه عجب که کثرت استعمال خنجر بیجایی نماید و
 بیخربتی فرا می چه خنجر دردی گیران درین وصف متناهی است هر خنجر یک خواهد بود دیگر بی
 خواهد بکنند ما را غیرت آن بخورند آری ما نوری را سوار این ناپاک زمین که با این بیجایی
 استخوان یافته باشد و اینهم بدانی که حیا و شرف طبع از ایمان است که از افعال قلبی و اعمال
 دل است با بجز از خنجر خللی نماند و عقل آه می یابد و خنجر رفته خنجر منقوت علیه السلام

ای یافتد و میدانی که سامان آخرت همین علم و عمل است و بس بر کرا علم صحیح و عمل صالح عین
 مسروده اندگو یا دستاویزی بهر هوی حق خود در شمار آخرت داده اند و این چارگروه
 مجموعند اقبیا علیهم السلام و صدیقان کرام و شهدا و ذوی الاحترام و صالحان
 نیک انجام اگر این شرف یافته اند طفیل همین علم و عمل است انبیا علیهم السلام و صد
 اگر چه در عمل هم کم نباشند اما گوی سبقت در علم برده اند و شهدا و صالحان اگر چه جاه
 از علم نبوند اما در باره اعمال جا نیا زیبا نموده اند انفعض دار کار آخرت بر سهولت این قوت
 هست اگر چیزی منفسد فلج این دو قوت است آنرا در باره آخرت مضر باید فهمید پس
 اهل اسلام که علم نظر بوشان آخرت بود دنیا باین دو چیز احمی غم و خنجر اگر منتفع شوند چه
 منتفع شوند که عرض اهل از دست میرود بنا علیه اگر گویند که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام
 اهل نیست و در حق کفار است چنان باشد که گویند که فلان دو ادر حق آن کس
 مفید است در حق این کس مضر باشد این امتناع اشتراک و خنزیر در حق اهل اسلام است
 این در حق کفار که در بعضی احکام موید است یعنی بر این است که عرض کرده شد مگر جمله
 معاملات را برین اشیاء قیاس میاید بود که در بعضی معاملات بنا بر مخالفت بر قیاس ذاتی است
 است اینجا خصوصیت ارباب است مثل ربو و قمار و غصب و سرقه که در حق اهل اسلام
 و هم کفار یکسان در افاده آثار این عالم بولمانند از اولانیکه بهر صحیح چنانکه در حق پیوسته
 مفید ملک است ربو و قمار و غصب و سرقه در حق کسی مفید ملک نیست اگر نسبت بوجه ظلم
 است که با قتل و آن ملک مستفاد چنان بجه ظلم و جور گردد که ارباب هر باختند و بخشش مضر
 بنگر و در بعضی مفید ملک باشد یا نباشد بوجه آنکه این اسبابا رقسام ظلم گردیده اند
 و مال مستفاد و حبس است و در اینجا دانسته باشی و قیاسه ملک مخلط با ظلم را همچو آزیکه
 با قتل و بخشش و بخشش گویند ظلم گفتیم بلکه نه همچنین باشد ملک مستفاد باشد اکنون
 بنگریم که مال مستفاد اگر چه بوجه غیر ملک باشد از اظلم حاصل بدین جهت و اگر ملک است

عدل مخلوط که بعد تحصیل چنانکه از آب مذکور نجاست خالص می آید و اینجا ظلم خالص بر این غیر
 اینجا ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است اتفاق ملک مظلوم ساقط نمیشود چون کلام ما
 در قمار و ربو بیست فقط ازین دو بحث باید کرد چنانکه آب بهر سیرالی و آتش را بهر سیرالی
 آفریده اند بهر تبدیل ملک نیز از مالکی با مالکی بعضی معاملات را تجویز فرموده اند و این را
 همه بران است که عدل و اتفاق مخلوط مانده چون در قمار و ربو که میبایست سود خواران بخان
 بازن بی عوض باشد لاجرم مال دیگران بوجه ظلم خورده باشند و میدانی که ظلم و زیاده
 بی بی است و همیشه همین است که ظلم در قبح خود محتاج دبطه دیگریت از دیگر مضامین
 کسب قبح نموده تا خفای درو باشد و همین است معنی قبح ذاتی نظیرین عقد با و قمار و ربو
 حاصل قمار را بهر که باشد و از هر که باشد مفید ملک نبود اینجا رسیده و عجبی نیست که در
 خلیجان باعث نزود و تسلیم بین قول شوند اول اینکه دعوی بی دلیل سموع نتوان
 شد خوبی عدل انصاف بی بی است اما این از کجا ضروری است تسلیم شد که بنا بر معاملات
 بر عدل و اتفاق باشد اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما مجموع
 و صلوة بنا بر معاملات نیز بران نیست جوابش حدیث دوم اینک فقها پیشین عقد
 مجموع عقود فاسده بعد قبض مفید ملک پنداشته اند اگر چه این ملک را ملک ضعیف است
 باشند ازین صورت تفسیر ما میمانی که عقد با و قمار مفید ملک نیست و انهم چنان
 نام از آن تخصیص مومن است نه تخصیص کافر چگونه بدل نشینند از ضرورت اتفاق و کلام
 باره نیز قلم سوده شود اول بطور تمهید مقدمه چند گذاریم میکنم بنور بایشان که
 از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از طرف خود و عرض از موصوف بالذات
 : عرض علاوه برین گاهی عرض ابغضوت ایصال وصف از موصوف بالذات است
 : عرض ضرورت محرمات اراداتی افتد و همچنین گاهی بغرض قبول اثر ضرورت رخ
 سوانخ از وصول اثر و قبول آن افتد جمله توقعات ازین قسم انشا و اید خارج نمیشود

بود و آنکه علت عامی را خارج از این دانسته باشی از ملاحظه نظر باشد و نه اگر بنوعی
 علت خاصی مگر علت است باعتبار وجود ذهنی است نه باعتبار وجود خارجی که آن خود
 حقوق بر وجود حلول محسوم است نه بعکس تا منسی عدیت تحقق شود. خود منافی از
 مقام محرکات است نه غیر نظر برین اعتراف باین امر ضروری است که علت را نسبت
 قائمین است و انعقاد ضرورت معتقدین چه این بر دو قسمون فیهان اند و آن اول
 مناسب اگر یکیم هم ازین طراف عقود شود و انعقاد تحقق شود و عقود مفقود بود
 طرفین گاهی در معضت تسلیم نباشد که نظر غلط کاری می باشد و عقود موجود
 بیوع باطله همین می باشد مثلاً ج میته دوم باطل گریند و بنابر مسیح و شن
 وجود مگر چون نظر را نیز کنیم حق را باطل وجود از معدوم نمایان شود اینجاست
 بی از معتقدین می کنیم مگر نه چنین است چه بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است که
 بیع مال باشد و اینجا است که بخریش با اوله المال با مال گفته اند میدانی که میته دوم
 بل نیست مال آن است که منفعتی در برداشته باشد و اینجا خود بود است که مضرتها
 همی کار است نه منفعتها چون ازین تحقیق که نافع کیست و مضر چیست فارغ شده ایم
 و ازین سوگردانیده می گویم که چون درین صفت خصوصیت مال محرز باشد و بیته دوم
 مثلاً از قبام اموال نه براد اگر گوئیم که مال نیست و این گفتن همان است که طرف نسبت
 صفت همی مسیح نیست چه بیع است همچنین در بیعات موصوفه و مجهوله خیال بد فرمود
 با مضموع مالیس عندک بر همین است و بیع جبل المبله با معنی که بیع جبل المبله بیع بود
 خود است هم ازین است و نهی از بیع ماضی بر آمدن نیز اگر باطل است بهمین جهت
 است چون این اشکال بیع موصوفه را روشن کردند از حال مجهولات نیز چیزی با گلبت
 بیع حیوان مجهول مثلاً کنند هر چند حیوانات کثیره بعالم موجود باشند مگر این همان
 است که در جبل المبله و بیع مالیس عندک نیز یافته میشود چه نوع جبل المبله و مالیس عندک

بلکه نوع تاریم اکثر در عالم موجود باشند مگر چون عرض مطلق این جهان است در حق تعالی
 معلوم است یعنی از آنجا که اتفاقاً در ضرورت عقده است که از آثار اوست و عقده را ضرورت
 که از محرکات است و است بی تعین علمی که وقت حصول صورت معلوم شود است تعالی این
 تصور نیست و دریم اینکه تسعیر کا خدا شاک است نه غیر و حدیث شریف است ان الله لم یسرع
 فی انشاء حدیث مذکور در اوراق آینده می آید اگر کسی این است که ظلم و انصاف و معاملات
 باشد اگر حقیقی مقابل شد حکم آنکه افتاد تفاوتها حقوق با همی ساقط شده اند و
 عدل و انصاف بهر سبب اعتبار تساوی یکی بدگیری و حقیقی عمل است که عدل
 تساوی است و مساوی مساوات و باعتبار اینکه حقوق طرفین بوجه مساوات تقسیم است
 شد انصاف است که تصویف حقوق کرده اند مگر این تساوی و انصاف را در حدیث بیان
 و میزان ضرورت است آری هر چه پایانه و گریست و میزانی دیگر جنس نوع نیز بیان است که
 آن تساوی نوعیت ضروری است مگر چون تعدد انواع را پایانه و گریست است تا تساوی و
 تساوی مرتبه شخص هم متحقق شود لهذا در گندم وجود غیره کیلیات و فتنه ذوب و غیره
 و زنیات ضرورت این چنانها و این میزانها افتاد و اما از بالا گرفته تا زیر مساوات متحقق شود
 و حسی عدل و انصاف نمایان گردد مگر قطع نزاع با چنین پایانه جایی است که در متعین
 باشد اما در مختلف انواع انصاف و چنانها و میزانها که بفرض و در این مرتبه مساوات
 مطلوبی است قطع نزاع و عدل رفع ظلم مقصود است چه تساوی نوعی نوعی از این پایانه
 معلوم نشود آن پایانه و میزان که بهر تساوی چنین است یا بکار است رغبت است که تقوی
 بسیار هم مبنی بران است مگر از آنجا که نسبت یک چیز تفاوت رغبات مقصود است
 و شر اول اعتبار رغبت عاقدین باید بود اگر کسی یک من گندم بیکه و بیه گیرد و
 از آن ندید و دیگر یک من گندم با بیکه و بیه و بدو یکم از آن ندید باین ترخیص متحقق
 که پایانه رغبت این به پایانه رغبت آن برابر است و از اینجا دانسته باشی که سوال مختلف انواع

باعتبار مالیت و رغبت همه کینوع اند چه ضرورت و وحدت پیمانہ در بارہ در مابین تساوی در
 عدم تساوی یا وحدت نیزین بہرین غرض پس از اتحاد بالائی باشد مگر چون مالیت بر
 باعتبار نفسی بہت یا گویم باعتبار رغبتی بہت است و این را ضرورت کہ ہر جا ما بہ نفع
 باشد اگر گویم کہ مقصود بالبعین ان مرتبہ است کہ منشا نفع و محل رغبت می بود بجا باشد مگر
 بعد مشاہدہ مہاتف اموال ۸ اموال ۱۱ باعتبار منافع بدو قسم یا تقسیم کمی یا کثرت منافع و
 محل رغبت در ان مرتبہ نوع بودہ تشخص چنانکہ کیلیات و فرزیات ہمہ از ہمین قبیل ہستند
 گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند مرغوب باعتبار غذائیہ مثلما نافع و مرغوب اند و میدانی
 کہ از اختلاف تشخص درین قدر اختلافی بدید نیاید ازینجا بہت کہ اشمان در محال است
 نشوند دوم اگر منشا نفع و محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد ہم مرتبہ تشخص این جا کہ
 کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسب و گاو و دیگر حیوانات چہ
 ہر دہی ہا از تارکی بہت است مثلا و ہر گاو کی و شیر مختلف در کمی و ہنیت زیادہست و در
 کمی کم و بجز ان شیر و گاو کی زیادہ و در گاو کی کم نظر برین اگر گویم کہ جایی مرتبہ نوع ہست
 و مقصود بالذات باشد و جایی مرتبہ تشخص چنان بود اکنون بشنو کہ نرخ نام ہمین است
 بہت کہ در ہم طوطو مقصود باشد مگر بنا بر تساوی یا بر اتحاد و نوع بہت و وحدت پیمانہ
 چنانکہ در کیلیات و فرزیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چنانکہ در غیر انہا مشاہدہ
 میکنی لیکن در حقیقت بنا بر کار بر تساوی رغبت است و مختلف الانواع حال ظاہر است
 نادر و ضعیف متحد النوع اگر ہم بطاہر خواہست لیکن چون بگردند کہ در صورت اشیا و کیل و فرز
 تساوی رغبت ضروری است چہ منشا رغبت و محل اکنون تساوی شد و ہمہ بودش
 یعنی برین بہت اینچنانیز واضح میشود کہ نظر بر تساوی رغبت است بہر حال رغبت باشد
 یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی ان ہمہ بہت او تعالی بہت بہت ہست
 لکنی ہا بر آورد مگر در انیم نقد مقصود ہر جا کہ تساوت میسر نیاید چکہ کثیر فریادنی

و یکطرف نقصان باشد بقدرز یا بی حالی از عرض باشد و از بیع یکطرف چه بیع را دوستی
 که محتاج عقیدین است انعقاد یکطرف تحقق نشود انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بیع
 تخصیص و یکی است و از جهت اعتراف با آنکه عقداً مفید است و در بیان آنکه بیع است
 بلکه گیرنده نیامده واجب لازم یکین از آنجا که بر بادقت کمی بیعی کیل و وزن هر کیل است
 و ذرات متحدان تحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است همچنان قدر مساوی
 نیز موجود و اعتراف باین قدر نیز ضروری است که در مقدار مساوی انعقاد صورت بستیم
 سامان آن موجود و میدانی که حلول از لوازم علت تامه باشد پس چون عاقدین عقد
 و معتقدین موجود اند انعقاد نیز تحقق شدنی است باقی مانده محمولیت یکطرف انعقاد غیر
 اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست اگر قیاس است در تسلیم آن قیاس است در انعقاد
 چه بعلم مقدار یکطرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بیع انعقاد اینجا بیع قدر ضروری است
 مقصود با بیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه قدر کیل معلوم یا وزن معلوم باشد این شخص
 یا آن شخص را درین باره مدافعت نیست و هر چه مقصود با بیع باشد وجود خارجی وجود
 ذمی آن ضروری است نه غیر آن پس اگر شخص معین که اینجا کلی را از آن ناگزیر است موجود
 نباشد چه حرج آری وقت تسلیم ضرورت آن بی قدر تا بیع با بیع مخلوط شده نزد معنی
 ظلم تحقق نشود و معاود که بنا بر معاود بران بود بصورت ظلم و بی ایدر ظهور نظر نماید از جهت
 قبل تسلیم تعیین معاها واجب الفسخ باشد، گنجایش مطالبه چه رسد به تسلیم بقدر
 مساوی ملک عارض شود و زائد از آن عاری و عالی از ملک است لیکن از آنجا که ملک
 مشاع است چنانکه همه اجزا عرض ملک است هم عالی از ملک باشد یا گویم همه اجزا و ملک
 با بیع و شتر می باشد بجز ملک است اما مخلوط ملک غیر در این نیز از سهام ملک غلبت است
 بلکه شده تمام آن در وجهی همان ظلم است که تعجب بیعی است چه قبلاً او مکنتسب از معنی
 اگر نسبت اگر در سطح بیان بودی مضافه نمود و میدانی که در صف ذاتی همان است که

بیواسطہ باشد زمین تفریحی چنانکہ بصحت اقوال پیشینان پی برودہ با سزا بصحت قول حق
 نیز متعرف گشتہ باشی و دانستہ باشی کہ در عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک ضعیف است
 ملی قدر زمین است کہ بعد تعیین معتقدین نفسی را مدعی طرف میماند با مجاہد فاضل معتقد با
 حق قدر مساوی معتقد فاسد است و در حق قدر را مدعی باطل و انکہ گفتہ ام کہ معتقد را
 ملک نیست مراد من از آن در قدر با راست چہ اصل کلام در بیان است و ہم ازین قصہ
 دریافتہ باشی کہ این عدم نفعاً مخصوص مسلمانان نیست این نقصان سنی بر وجهی است
 کہ عام است نظریں بر او قمار باہر کہ باشد و از سر کہ باشد و در با و حاصل قمار ملک نبود
 اگر سلسلی بوجہ ریمان باہر حرب رسید با بعد ذمہ باہر حرب قرار گرفت و با کافر سلسلہ
 از مسلمانان و از حرب معاملہ بر او قمار بیان آورد آن معاملہ مثل ہم شتر از روشنان مفید
 ملک انصاف نبود بدین سبب با ضرورہ ملک کما یا شد کہ در او روشنان است و قبض
 علی قبض کل روشنان تا وقتیکہ مسلم نہ گوید باہر حرب است موقوف قواعد خفیه نیز مالک آن
 مال نشود کہ بنده بود یا قمار بدست آورده آری وقتیکہ از او حرب برون آورد و بد
 اسلام آورد بوجہ استیلا و قبض بعد ملک نماند کہ در بیان قبل کہ لا بر این مسلم و حربی جو شد
 بلکہ اگر گفتہ اند کہ مسلم سائن از مسلم مقیم در حرب گرفتن باطل است یا در مسلم مقیم حرب باہم زدگی
 گرفتن باطل است نیز بدین آمدہ باشد چہ قبض مسلم مقیم در حرب زیر بیان قبض علی
 کفار است کہ موتی ندارد مگر تا دیکہ در حرب است معنی بر او تحقق است چہ تسلط کفار
 بعد بر مال خود و در مجموع معاملات بوجہ آن معاملہا است نہ بوجہ سبب یا دیگر بوجہ شروع کار
 بوجہ دار الاسلام نیز موجب است ملک است تخصیص ملک کفار حیت و تسلط بطور
 ہرگز موجب تکلیف ملک انصاف نتوان شد اگر چہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ در
 تمام اسلام با کفار چہ رسد و خزائن الروایات است فی حاشیہ السراجیہ فی کتابہ
 من البروکمی و ہذا نیزم احتمالہم الروایان ذلک لیس بدیانتہ بل بفسق فی دیانتہ

لان من اصل ما یتسم تحریم الربو احتی ان الذمی اذا باع درهما بدرهمین من می آخر تم ترافعال
 القاضی و اسلام او سلم احدما یجب نقضه کما لو ما شره مسلم تهی و ازینجا است انک در سینه
 و شکوه دید و باقی که حضرت عمر رضی الله عنه در باره محوس حکم بتفریق محارم خود در مشکوه
 شریف بروایه بخاری از بحاله آورد و قال کنت کاتباً بجز بن معاویه عم الا حفت فانا ما
 عمر بن الخطاب رضی الله عنه قبل موته بسنة ان فرقوا بین کل فی محرم من المحوسین
 مقام الحاکمه و وجه مانعت این است که اصل نخل موضوع است برای ملک بفضله میاید
 که محارم قابلین ملک و مالین منفعت نیند نظر برین این عقد و رقی کفار نیز مفید ملک
 نباشد اسی اگر محل قابل است کافران که اهل ملک اند اهل بیت آن دارند اگر برضی
 نخل کنند منفعت شود و همین است که اگر توفیق لم یزلی هر دو معا سلام آرند حاجت
 تجدید نخل نیفتد مگر چون محل قابل نباشد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا با هم
 محرم یکدیگر باشند یا معا له برضی نبود در جمله صور نخل منعقد نشود و حاکم سلام را لازم
 باشد که حکم بتفریق فرماید چه قبض کفار اهل ذمه قبض جنی است که بر سرش قبض کل
 حاکم سلام است هر چه علامتیه کنند و باطلام او باشد بسور او منسوب باشد زیرا که قبض جز
 بر توه قبض کل بود و هم در اصل معا له داده و میدانی که در معاملات تخصیص اهل اسلام باید
 و بقسم ناشایستگیها نیست چه افاده ملک غیره که مقصود از معاملات است مخصوصن مسلمانان
 نداشته اند جمله نبی آدم را عام است اگر تقسیم خصوصیات که در باره خمر و خمر شنیده میسر
 یکدیگر بودی از اصل معا له مانعت میفرمودند اسی اظهار اعلان آن بطوری که بر همه متکافران
 باشد فقط بغرض هیانت شوکت اسلام و نگاهداشت ضعفا رسلین که بی مراعات حاکم
 از خیانت و فواحش اجتناب ندانند منع میفرمودند چنانچه از اعلان ضرب فرزند بر سر
 و بیع خمر و خمر غیره امور مخالفه شعار اسلام منع میفرماید مگر از عموم مانعت یکی را بر
 دیگری قیاس نکنند و نه لازم آید که هر چه با مورد باشد یک مرتبه باشد و آنچه نسبی و مشایخ

همچو بیک مرتبه و این فرق در نصیحت و در جواب سئیده و سحباب باز تفاوت این مراتب اعتبار شده
و ضعف از میان بر خیزد پس چنانکه بوجه دعه امر یعنی اولی است که شانه و وحدت مامور یعنی خود
فناطین و وحدت خطاب یعنی صیغها مامور یعنی این فرق از حواله بجهت ماموریه کرده شده
از آنها با هم تفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب ماموریه تفاوت مراتب امر است
و آن شده امری بنام و نسبت امر و مامور یعنی امر نتوان بست که از واحد است و نتوان
است همچنین از عموم مخالفت اعلان بیخ نمر و خنیز و ضرب معارف و طبل و نوح محاربه
بسیار اتحاد مرتبه فهمیدن کا ظاهر برستان است نه شیوه حقیقت شناسان مگر از تقویت
نمی دانسته که منع از اعلان رتبه تنها بفرض مخالفت شوکت سلامتی است فی
له وجه خنیز هر سخ اعلان آن همان قهر ذاتی است که اثرش در مومن دکان و نجان
است که اثر نوح با محارم اکنون جواب شتابی دیگر دانی است این است
یعنی حقوق اهل اسلام با سوال کفار خود از تقریر محرر اوراق اوضح شده اند زمین صوت
پسلی از کافر می قدری مال بیبانه ربا در گرفت بچیان باشد که کسی حق خود را از
مگر حق خود بیبانه گرفته باشد و نتوان گفت که او را قبل بچیان قبض کرده و مالش با عتبا
دست دشوار باشد استعمال چیز ممنوع بود همچنین در مال بوا نیز قید احراز افزون
نی است جواب این شتاب اول این است که اگر همین است در غصب و سرقت نیز همین
م باشد خلاصه همین قید را افزوده اند و اگر این عرض نه تنها برین است بلکه بر
بر گرفته اند و جایش دیگر است قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز
در تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید آئینه قابل انور است مگر مجرد
حق این قابلیت تمام ضرورت است که بر سر فاعلیت آید و فعلیت رونمای چون این
قیدی بشود که سوال کفار و صلح الاصل اند و معنیش همان است که اموال و نشان کفر
نشان دلیلی و باطلان هموائی و نباتات خود روئیده قابل ملک اهل اسلام اند مگر فرق

است همین تقدیر است که در حیوانات و غیره از حیث عقل دیگر و من کرده محل عالی است
 می آید و امثال کفار مشغول بلکه کفار اند اگر چه در ازاله ملک او شان گناهی و قسمی
 چنانکه بهر نشان من درخت بار آور بر درختن درخت بی ثمر موجب کند فعل بیجهت بود
 الغرض آنحقوق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر او شان اند نه آنکه ملوک او شان
 مگر میدانی که ازاله ملک او شان تا وقتیکه بدو الحروب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار
 هنوز بر سر کار است نظریین قبض سلم بر اهل ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اجابت ملک
 اگر او شان از تحقق شود که ابطال ربوا در الحروب نیز اهل اسلام مبنی بر ابطال
 نیست بلکه مبنی بر اجابت مال کفار است چنانچه نقیبان تصریح فرموده اند لان مال
 سلب در صورتیکه دهنده ربوا از دست او زور برده باشد باز نماند و اگر بوجه مصلحت
 ملکی باز نماند آن و مانیدن بوجه ربوا باشد نه بوجه حقوق اهل اسلام مابعد
 او شان اندین صورت هرگز نتوان گفت که قبل حراز مدار الاسلام تصرفات مالک
 در آن روا باشد استعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن پوشیدن
 و دادن و شدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر
 خود بیهانه گرفته باشد تا قبض تمام با استعمال خود می آرد اینجانب نیز تنها قبض تمام
 فرمود و میدانی که قبض تمام اهل اسلام باین است که قبض جزئی او شان عمز بر
 قبض کلی او شان باشد بجز بر سر و غصب تمام ربوا و اقتراض همه اسباب و اسباب
 تحصیل آنند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز در آن اغراض است
 که بهر آن ساخته شده نظریین این اسباب ملک باید داشت چه بدان
 امور آوردن تا مدار الاسلام ممکن نیست اکنون که مدار الاسلام آورد قبض خود
 آورد و این را خود میدانی که موجب ملک است و استعمال مال ملوک خود در اغراض
 خود و انتفاع بآن تابع ملک است قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد

حوازی را در ذمه لوصاف ملک باشد اگر طیب است حلال طیب بود و نه مکروه و حرام
 اندرین صورت حقوق کشیدن موانع از دار الحروب مبارک اسلام همچو بیخ و شرار و مہر و غیرہ
 اسباب تحصیل قبض خواهد بود و اجازت مبارک اسلام بموجب قبض مطلوب از بیخ مہر موجب
 ملک باشد نظر برین فرق در صلہ بودن و ارتفاع لازم آمد از صلہ ربودن علت ارتفاع
 لازم نخواہد آمد در این فرق از ان قبیل باشد کہ نقبا در اخذ مال و ہتباتہ فرج فرق کرد
 اند صاحبان در مختار بفرمایند دخل سلم و از الحروب با مانع حرم قرضہ نشی نہ بلکہ ہر چیز
 شئی ملک حراما فی تصدق بہ بخلان الا سیردان مطلقہ طوعا فانہ مجوزہ اخذ لہا ل و صلہ
 نفس بدن ہتباتہ الفرج نتیجہ و شایع بقول من ہتباتہ الفرج می نویسد لاند
 ما یباح اللابلک و علامہ مطہادی برین قول تحریر فرمایند و ملا ملک قبل ما حراز ہزار ما
 لقصہ از حوازی اخذ ہوا از حربی با استعمال آن بی بدلت بچنان است کہ از حوازی اخذ مال
 موافق در شادمان رحمہ اللہ با ستاحت فرج بی بدون ملک میاید کہ قول ملا ملک
 قبل الا حوازی در ربود و غیر ان عام دارند و این عموم ظاہرہ کہ از وقوع مکروہ بسیار نفی
 ہر سیدہ با حال تخصیص بقصہ سیر سیدل بخصوص پذیرند کہ دلائل مذکورہ موید عموم
 خاصیت از خصوص محل باقی ذکر نکردن قید اجازت در مسئلہ را نہ از ہر آن است کہ آنجا
 حاجت اجازت مبارک اسلام نیست بلکہ موضوع مسئلہ سلمی است کہ جہاز الحروب برای چندک
 استیانت رفتہ باشد و مقیم ایجا بدین سبب اینجا حوازی متیقن با وقوع است امید قومی است
 بہ عنقریب مبارک اسلام می برد و معادہ تراضی افتادہ نہ مانعی ہست نہ از اجتمعی روی و نہ
 محبت سوز و میل و غیرہ صدگونہ اندیشہا است ہر دم خیال نقاب جگر سوز است
 اینجا ذکر کردہ اینجا ذکر نکردن چون باین قدر داشتی بگویم کہ اگر کسی از ہوس و خواہش
 چندستان ادلہ حرب قرار دادہ بر دایت امام ابوحنیفہ است زندگی باید کہ خست خود
 این در برود و بیک نظر رفتہ ہر جہت بپایان نہ شود و نصیحت را بل اسلام اینجا ہر آردہ باشد

نوش جان فرماید که ایندم حساب ریشا و امام مام حجتہ اللہ علیہ فی قدر مالک آن گروید
 و ضعیفی در ملک او راه نیافتہ اما کسیکه دانی بی بود این دایرہ سبب و پارہمت برہا رہا
 این نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر در الحرب ہم باشد صلہ ایست
 سماع اورا خیال خام است طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چنان است مگر
 تو گوی سدا رعنا از مطرب خوش ایجان شنیدہ اند اما بفرسخن پی نبرہ اند و مثل شکر
 جاہل کہ از سانی الفاظ عنایہ خبر یافتند نا فہمیدہ دست و پا نیز نداشتند اند کہ مطلقاً
 اباحت عاہری منع و مانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیہ اہبطوا مصر فانکم
 ما ساتم اباحتہ قبل قوم و عدس و بعد فہمیدہ باشند مگر انما کہ فہم خدا داد و دارند ما قبل عمر
 ہنبتہ کو اند سحر اولی ہا کہ بخیر و ما بعد اعنی و ضربت علیہم الذلۃ و المسکتہ بار و الغضب
 چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پذیرند چنان اگر با بغرض انتقال
 از مال سو و در ہند ہم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد چہ امام مام مسلمانان
 ایندیار را درین بارہ بر سرہ کفار شمرده اند چنانکہ گرفتن سو و از کفار و الحرب را داد
 اند چنان از مسلمانان در الحرب نیز سو و گرفتن جائز پذیرد شتہ اند و برہمن بناہ
 متاخران فتوا بر جواز اخذ ربا از یکدیگر مسلمانان مابعد الحرب مقیم باشند دادہ اند اندر
 صورت اگر کسی ہجرت کند اما بکہ رفتہ مال با خورده با نایہ چنان باشد کہ یکی از شرک
 با بدعاشان ابطہ محبت پیدا کند با و شاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنائیدن گن
 با و فرماید کہ ما ہر کرا با بدعاشان زین محبت دارد از زمرہ ایشان می پذیریم آن ابطہ
 با سماع این سخن از کردہ خود باز نماید اما بظاہر کلام با و شاہ یا آن بزرگ فرقتہ لب
 خود گوید کہ اکنون رشتہ و قرابت پیوند نیز با ایشان باید کرد و سچو اندیشہ نباید کرد کہ
 با و شاہ یا آن بزرگ خود ما را ازین زمرہ شمرده انغرض غرض امام ازین کلام آن بود
 کہ حقوق ما را باعث ترک الی مدار خواہد بود اینچہ عکس آن نبود ہمین باعث سرایدن

باشد که دید استغفر الله اکنون می باید که سخن دیگری قابل شنیدن بسرایم عزیز من حاجت
 پیروی مستلزم رفع محصیت نباشد محصیت ما از لوازم خاصه دست نیاوردندست چون
 مقصود شایع اقباب از محصیت و اقبال بر شاعت است نه غیر آن در احترام از
 سیاسی و تمیل طاعات باید که بشود و حاجت و غیر حاجت را نباید دید حاجتی که بوجه
 نظر اردون هستی مردم باشد چنانکه در حاجت قوم و عدس بعمل شنیدی از احترام
 برون همان بمنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید و در احترام از انان باید که بشود اگر با فقر
 و شجاع ببال ربوا در از خرب طلال هم باشد آنرا عین محصیت باید دیدست غرض
 ازین اباحت همان هجره است از بی مال بن حلیه هم دریافت باشی که مال را حریب
 بر با گرفته از در احرب بی هجره برون رفته بخورند باز آیند با بجه سخن تحقیق است
 که ملک قبل از امر از صورت نه بند و مسلمانان در احرب را قبل هجره نقطه بوجه مردم
 در اسلام عینی که مصلحه و دینه منوره از محصیتی بوجه اکل بواست صورت بقول ما
 هم رنگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری او شان و هم آمده شسته رفتند مال
 در اسلام را نیز اجازت نمیدهند و راه انصاف قول و شان اقرب الی القبول است
 چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حکمت مال بجا را در صورت سر قومه بمنی بر حاجت طلب
 داشته اند چنانچه در مختار است لان مال مته سباع این نفر سوده اند لان عقد الربوا است
 باینکه غیر ممنوع اندرین صورت در صورت اضر بوا تعرض ببال و شان لازم خواهم
 آمداری ما اگر این بودی که بر اینجا سفید ملک نبود یا بود ما سفید ملک انصاف نبود
 حاجی رفته افاده ملک انصاف بهم رسید تعرض با بوال کفار لازم نمی آید هر چون بنا
 حجت بر حاجت اصلیه اتفاق حاصل بین اباحت آن شد که مستامن و در احرب عینی
 مسلمانی که بر احرب با مان و هتیمان رفته باشد تعرض با بوال کفار و است چه برون
 او شان مباح الاصل از خود میدانی که این فتوا مستلزم خدر است اگر چه بدین غرض

نباشد مگر آنکه گویند که عذر و نقض عهد کفار اگر ممنوع است نه بدات خود ممنوع است و نه
 قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا و او بود بلکه بیاداش این عذر از بدت
 عذر از انظر فاست و با اینهمه مستلزم تفسیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بشاید جز
 ضلال عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و با نقض اگر بشاید آمار حقانیت
 و حقیقت حکام اسلام قدر از حسب اسلام بدان نیت باشد بدل بجا و است و نفرت گردد
 و در صورت اخذ بخواه بر ارضی این اندیشه بیان نیست لیکن قطع نظر از آنکه انقیاس
 مخالف آن صیاطات است که در حقوق الناس بجا آمده حتی که غیبت زمی از حرام
 و شتمند این دلیل انقیاس در جواز اخذ بود از زمین دار اسلام نیز بجا خواهد آمد
 اما هر دو با هم شکر و عهد هر دو با هم موجود اگر گرفتن مال کفار بوجه اجابت صلواتی
 عذر جاز است از زمین دار اسلام نیز جاز باشد چه او شان اگر چه قبض جزئی خود
 بر قبض کل اهل اسلام دارند و با بوجه مال و شان محرم و محرم تعرض گردیده مگر حاصل
 اینهمه صحت قدر است یعنی محصوریت اموال و شان پس بر حرمت قدر است اگر بوجه
 عقد اینجا گرفتن مال و شان بهیچان سود حرام است اینجا نیز همین علت موجود است
 باقی ماند اینکه در دار الحکومت کفار مباح است چنانچه فرموده اندلان لانه مباح
 اگر مراد ازین سخن این است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض
 با سوال و شان چرا حرام است و اگر غرض این است که قبل عهد و پیمان و امان استیمان
 مباح بود اینجا نیز قبل عقد مباح بود آخر همین است که خبریه می دانند و نه رفته
 و قرابت بیان نیست تا گویند که با اهل اسلام صلح می میکنند حقوق خداوندی را که
 شناسند تا گویند که زکوة ادا میکنند و نه بازمی کنند صیانت عرض بطوریکه گیرند هیچ
 ترقی بیان نیست و این فرق که اینجا قبض کلی اسلام است
 و اینجا قبض کلی کفار درین باره فرق پیدا میکند و از اینجا دانسته باشی که در دار الحکومت

بالفرض اگر راست گزین سود بطوریکہ گفته شد رواست اگرچہ حقیقت الامر یہ ہوتی ہے جو باوجود
 سود و نبرد کے لانا باشد مگر انکو کوئید کہ ہم کہ بد از حرب رفت اگرچہ پیمان رفتہ باشد و بعد
 و پیمان در انجا نشسته باینوجہ کہ قبض جزیش زیر قبض کللی از حرب در امرہ درین وقت
 ملحق کفنا شد نمود باشد لیکن حال ایگسان یا بنفیدی کہ بجز از روشن خروج
 از دار الحرب مطہر است۔ اقلہ بجلہ ربوا انما کریدہ اندہ یا بدون ربوا خصمہ وادہ اندہ ہم
 ازینجا دانستہ باش کہ نفع بہن در دار الحرب جلال پنداشتن بہنی بر عدتہ ربواست چہر
 قرنیکہ مستلزم نفع باشد ازاد حکم عقد ربوا باید داشت با بجلہ تعریف سا بران وقت
 است چنانچہ فی مرتبہ و نیز آئیدہ انشا اللہ خواہی دانستہ درینجا است۔ اقلہ گوئی کل
 قرنیہ جز نفعاً نبود۔ بقیہ رضی و غنودین را مخصوص برین وقت چہ سنی دار و غنور
 رضی در زمین نیز کہ خود میکند پس اگر بہن رضی است کہ سیگوئید کہ من بجل کہ ہم
 در رضی گزیدم این امر در ربوا بہن و معروف نیز تصور بلکہ موجود است آن کہ ام کہ سن
 کہ بر عطا و سود گوید کہ بجز مدیم و ہرگز و لم یخواید و اگر از احوال ل پرسند رضی و غنور کہ
 در زمین ناسد باشد حقیقتہ آن نیز ہم را معلوم است و ہر کہ الا کلام اللہ مجموع آیات و لولہ
 او مستمور بہن ہونون و لولہات بالفہم خبر او قالوا ہذا فاک بین و لولہ او مستمورہ غنور
 ماکون نسا ان تکلم بہذا سی تکلم بہتان عظیم و سواہو این دیگر آیات و جیدہ مدبر و ہذا
 بعضین دانستہ ہست کہ شہادۃ عالی از شہادۃ عالی در صورت تعارض در بار حقو و ہذا
 مقدم است اگر سوز نفیید بانی مفصل بشنو کہ منافقان چون آغاز نہمت بر جناب
 مطہرہ حضرت عائشہ فاذا ندموسان ساہو لوج اندشان گرفتہ گفتو ما کردند خذ و ہم
 شاد و عالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کہتہ باین عوسی منافقان
 غز و لولہ او مستمورہ الخ پس اگر امین شہادہ معتبر بود این عابجہ سنی دہشتی و ہستان
 عظیم۔ اقلہ سیدین غز و ہذا پس چنانکہ اینجا شہادۃ عالی حار و گیر و حق ایسا کردہ اند

همین سان توقع دارو گیر در حق ایشان از مرتبه انان باید داشته و چنانکه اینجا شهادت و حال
 منافقان در جواب این شهادت کاری نکرد اینجا نیز شهادت و ایشان منافق پیشه در این
 عفو و رضایت پذیرند و الله اعلم و علمه اتم اکنون می باید شنید که انبیا که گفته شد در حدیث
 است که در الحزب چون هندوستان مسلم و از دو اگر خود در الحزب بودن هندوستان کلام
 باشد باز این تطویل حاجت نباشد پس اگر آن روایات را معنی وقت سجل بهر خود
 که سوید و از اسلام بودن هندوستان است حرمت سود گرفتن و اینجا بر قول امام ^ص
 نیز ظاهر است شمس شد بر تنبیه شایقان را با که بهر نوش جان فرمودنش بهانه می ^{طلبند}
 از طمشای نقل میکنم در باب استاسن نقل کرده ذکر الاستروستی فی فصوله عن ^{این}
 دارالاسلام لا تصیر و الحزب الممیطل جمیع ما بصارت دارالاسلام ذکره فی حکم ^{تکلیف}
 و ذکر الاسبیجالی فی مبسوطه ان دارالاسلام محکوم بکونه دارالاسلام فمقی ^{بها}
 حکم واحد فیها و لا تصیر و حرب لا بعد زوال القرائن و در الحزب تصیر دارالاسلام ^{فکار}
 بعض القرائن و هو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام و ذکر الالشی فی واقعه انبیا ^ص
 دارالاسلام بنده الاعلام اثلاثه فلا تصیر و حرب بلقی شیئ منها و ذکر الامام ناصر ^{الدین}
 فی منشوران دارالاسلام صارت دارالاسلام با جوار احکام الاسلام فبالمقیات ^{مکن}
 بملایق الاسلام هر چه جانب الاسلام استی پس هر که خوف آخره در گرفته می باید که ^{مکن}
 باب حدیث الاثم ما حاک فی صدرک او کما قال را پیش نظر دارد چه اول ^{این} اعتبار روایات
 مستقره هندوستان دارالاسلام است باز اگر در الحزب است حسب ارشاد ^{اممه} ثلاثه و هم
 امام ابو یوسف گرفتن را در الحزب هم حرام و ممنوع و اگر بالفرض موافق ارشاد ^{امام}
 ابو حنیفه حلال هم باشد ان جمله بدتر از حجت است و اگر بالفرض جمله ^{مجموعه} دیگر ^ص
 انهم وقتی است که از مبارک اسلام کرده باشند آنکه در هندوستان ^{میشند} خود ^و
 اما بدو نوش جان فرما ^{بدر} نظر ^{بزرگ} چگونه در سینه ^{ظلمانی} و خراشی ^{میدان} خواهد ^{شد} ^{در} ^ص

و حال آنکه حدیثی است که در آنجا آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که هر کس ایمان بماند و در روز
 بجزایر هندوستان راه را از کرب برآید و در راه برسد و در راه سوداگر رفتن و نماند و رفتن و در آنجا ماند
 این در باره و از اسلام می فهمیدند نه اینکه در باره و حجة فارا اسلام و وقت سوداگر رفتن
 و از کرب بین از جهان قبیل است که خداوند مصلح بود و از حال مسافران سفر نماید این سفر
 من ليقول منا بالهند فماذا اودى في الله عمل فنته الناس كغدا ب الله و لمن جاء و هم نصر
 من الله ليقولن انما كنا نعلم ان الله با علم بان صدور اربعين بگمان خضر این سفر
 گمانند با احتمال و از کرب بدون هند خود را بوجه اقامت این و از بزرگوار رسید اندوه
 احتمال ما را اسلام بدون هند و تمکینان سوداخانه این و آن خورد و شود خود را
 گمان می پذیرد از آن سوداگاران و اقامت سباح کبد و احتمال متضاد و بیست اند
 بجزایران مرتبه بهتر باشد شکر رسم کهره نبردند باز خوشه و نان ملال شیخ تراجم
 کاش این سوداگران و مستحبان هند خود را از خطا کلان می پنداشتند که یکی امیداف
 و در مقامت خویش احتمال تخفیف به است قیامت می بود اکنون چه عجب که جام
 نشان حقیق ایمان درستی خود دست ازین سودا صریح و منفعت من برافشانند و نه
 ازین هم چه کم که خود را خطا دارند از بد بزرگم این بچندان در سود صریح و منفعت من این
 و بار بیچیزی نیست حال غم و در ظاهر خود معلوم شد باقی ماند صد شیکه مرفوعا
 از ابی هریره بخاری و مشکوة آمد و قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم انظر کرب
 منقته اذا كان مرمونا و لمن الدریشرب منقته اذا كان مرمونا و علی لندی یکب منقته
 منقته اگر چه در نظر بر پرستان شده خانه منافع من است مگر تا آنکه فهم خدا و او دانند
 اشکات دیگر و بیایست و دیگر از قرآن و حدیث معانی مقصوده و منشا این رشادتی
 برده درین حدیث و آن است که بطا سر حاضری این حدیث آمده اند تا حق بگمان
 رسول ما در حجت را باینها معارض این حدیث اند چه منافع من با ضروری و بالبد است

در تعریف و حد و باطل نذر اگر بنویز با ونداری بشنود در مشکوٰۃ از ابن سنی مدینه است
 قال اذا قرض احدکم قرصاً فامسک لیه او حمال علی الذبۃ فلا یرکبه ولا یقلب الایمن کونکر
 حبسک مینه و یمسک قبل ذلک رواه ابن ماجه و البیہقی فی شعب الایمان مدینه عن النبی صلی
 علیہ و آله وسلم قال اذا قرض الرجل فلان یاخذ بیده رواه البخاری فی تأدیخه کذا فی
 المفتی و عن ابی بردة ابن ابی سوسی قال قدمت المدینة فلتحیت عبد الله بن سلام
 فقال انک بارض فیها الرنوا فاش فاذا کان لک علی رجل حق فانه یسألک کل
 من او حمل شیء او حمل قمت فلما تاخذہ فانه یوارو او الی البخاری ابن احوث ثلثه کہ
 متصل یکدیگر در شکوٰۃ و ریاب الربا مذکور اند دلیل قاطع اند بر اینکه آمدنی و منفعت
 زمین این دو بار با هم خورد از اقسام ربایست پس اگر بظاہر الفاظ زمین نامها نظر است
 کہ می نویسند بخشیدم و جعل کردم اینجا نیز لفظ ابرمنی است کہ بر بدیه بودن منفعت و لا
 مارون بر سر بودن آن و اگر اعتبار معنی است پس چنانکہ سو یا خوزه احوث و از
 قسام با شمرده اند اینجا نیز منفعت زمین را از اقسام ربا باید شمرد و میانی کہ در صورت
 دخل منفعت زمین در حد بالعتق و غیره و عیداً مثل الکر در مشکوٰۃ بروایه ابن ماجه
 و احمد ابی هریره آورده قال قال رسول الله صلی علیہ و آله وسلم الی و اسجون خیر لیسر
 ان ینکم الرجل امره به ہر خوردگان و گیرندگان مسافع زمین خواهد بود و دم عیشی دیگر
 در مشکوٰۃ است عن سعید بن المسیب ان رسول الله صلی علیہ و آله وسلم قال لا یعلق الرین
 الرین من صاحب الذی ینہد بطنہ و علیہ غنم رواه الشافعی مرسل و روی بکسر او مثل سناہ
 لایخالف عن ابی هریره مثلاً این حدیث صحیح معارض آن حدیث است کہ بظاہر زمین
 خوانان سود زمین نوش جان نمی نمایند چه جمله لا یعلق الرین الرین یعنی لایسج الرین
 المرین است حدیثی کہ این نہیں تصریح است بانکہ منافعی مرعوان ابرمین باید داد
 و نزد خود و غیره نباید بیاورد و دست ببنادش نباید کشاد چنانچہ جمله اخیر کہ بظاہر

تفسیر جداول است این مضمون را نکار کرده اکنون میگویم که تا مقدر در کلام خداوند
 با هم یک گیریم در کلام نبوی صلی الله علیه و سلم توافق باید جست نه تعارض و اگر تعارض
 تعارض مرتفع نشود آنگاه اگر از تقدم و تاخیر تاخیر یک کلام از دیگر اطلاق یا بیم نهی
 یا منسوخ یا تاخیر یا نسخ پذیریم در نه با وجود عمل کنیم در پی نبوا و هم میگویم لیکن میدانی
 که اینجا حال تاخیر معلوم نیست و احوط همین است که حرام پذیریم که در باره حرمت و بار
 کلام الهی چه شد و در و بکدام دعوی احکام ما فرستاده اند جایی میفرمایند یا ایها الذین
 آمنوا لا تلووا الربا الضعفا مضاعفة و اتقوا الله لعلمکم تفلحون و جایی رشا دست یا ایها
 الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فاعوذوا بحرب
 من الله و رسوله و جایی میفرماید الذین یا کلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی
 یخبط الشیطان من لیس الخ علی هذا القیاس احادیث کثیره در ذمه ما فذروا توخ
 از خوردن آن دارد شدند کتابی از حدیث نباشد که بکثره این قسم احادیث در و نباشد
 بوجه کثره دشمنه ان قلم را از تحریران باز داشته میگویم که شفعه رهن بشهادت و احادیث
 عمده سابقه و اقل بابت و بار احادیث بی شمار آیات کثیره بهر جزو توخ از خوردن
 و گرفتن آن دارد شدند با این حدیثی خاص م باره مگر فتن شفعه رهن بشنیدگی نیز
 قطعی حدیث که بطا هر موسم جز از شفعه رهن این دیار است و در حقیقه انهم ازین
 یکسره باز که نام انصاف است که انهم را بگذرند و این یک حدیث بتقاضا خواهد بود
 پیش نظر دارند بجز آنکه تیره مدونی باعث این کجروی شده باشد و باریچه گویم اگر توخ
 ترک نمود این خوردن و بیانه حله کردن بهترین بود که نخوردند و خود را گناهکاری
 شمارند در من بشود که ان حدیث نیز محلی و گردارد و مشار ان رشا و دیگر مگر مقدم عرض
 کردنی است احکام نبوی صلی الله علیه و سلم بدو قسم است یکی احکام حاکمانه مثل حکام
 مخصوصه که بنا بر احوط بر امتثال این است دوم مشوره دوستانه و حکم مریانه

در بخاری ترفیع آمده عن کعب بن مالک بن عوف بن ابی جهم بن ابی سفيان بن ابي سلمة بن ابي
 اسيد بن ابي نضلة عن ابي جهم بن ابی سفيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فخرج اليها حتى
 جعلت حجرة فنادى يا كعب قال لي كعب يا رسول الله قال من دينك فبادوا باليه
 الا شطر قال لقد فعلت يا رسول الله قال ثم فاقضه انتهى هكذا في باب كلام مخصوص بم
 في بعض من ابواب خصوصيات الغرض دو کس کو راز صحابہ ضعیف الہم کی کعب بن
 مالک دوم ابو جهم و سلمی بوجہ حق کر مکی را برد گیری بود و مسجد نبوی صلی الله علیه وسلم
 رود و کدیگر و چون در اشغال بن خصوصیات و اقسام این منازعات آواز ما قفسر
 میشود حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم شنیده پرده از در پرده شسته بجزرت آنکس حساب
 حق بود اشاره با برادر و هفاط نصف حق فرمودند ان سعادتمند بجز و ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم
 علیه وسلم تسلیم دنیا ز غم کرد و اجابت نمود حضرت صلی الله علیه وسلم بشا بدیه متشالش
 حضرت ابو جهم در اشاره فرمودند که برخیز و میدم ادا کن چون این قصه را یاد گرفتی تا
 کن که این حکم از چه قسم است و از چه دریافتی که این از فلان قسم است هر که ادا نمی
 عقل عنایت فرموده اند از انهم یقلین خواهد گفت که این حکم حاکمانه نیست حاکمان مجاز
 نیز بهر دمانیدن حقوق العبادی گوشند آن حاکم علی لا یتلاق احکم احوالکین که ادا نمی
 ادا نمی حقوق العباد و را هم نمی بخشند و رسول الله صلی الله علیه وسلم چگونه نصف حق مسلمان
 بیگناه بداند چون بن اصل و این منشا بدیلی است هر کس و ناکس میداند که این شاره
 دوستانه و این حکم مریانه و این صلح مصلحتی نبود نه جبر حاکمانه که این حکم در حق حاکمان
 مجازی و الودگان معاصی هم عیب است تا بخداوند جل جلاله در رسول الله صلی الله علیه وسلم
 علیه وسلم چه رسد چون این دو قسم تحقق شد بگویم که ارشاد و النظر یک بیعتة افلاک
 در زمانیز از همین قسم است و طریق دریافتن این دقیقه نیز همان است که در قصه استقامت
 نصف دین بشناختی تفهیل ارباب جمالین است که هم در شکوة از زیدی ابو جهم و ابو جهم

از امامی بر روایتی که منسب است از حضرت امیر قائل غلام اسیر علی حمید النبی صلی الله علیه و سلم فقالت
 یا رسول الله شرفنا فقال النبی صلی الله علیه و سلم ان الله یولی سقر الفاحش ابی اسیر از آن
 دوانی لارجوان الفی برلی و لم یس احدکم یطلبنی بمظلمة یم و لا مال یحزن سعوی فی نزع را
 جناب سرور عالم صلی الله علیه و سلم از آن مقرر فرمودند که اینکار ستانم منظار لم یی نام
 در باره سواری زمین و نوشیدن شیر آن بقا بد نفقه که با ضرر و دوی است از تسعیر
 باور کرده آید که حکم حاکمانه فرموده اند بلکه اگر غور کنیم اینجا از تعیین سع و نزع نیز چیزی
 زیاد و اینطرف رفته اند چه در تعیین نزع فقط همین قدر باشد که باج و مشتری خوانند
 یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند یا کم نکنند و اینی با مطلق نفقه
 بر ابقا بد مطلق سواری و شیر نباشد و آنقدر تعیین بقدر این است و نه تشخیص قدر
 اینی اندیشی منظره یاده از آن است که تسعیر تعیین مقدار بر معین و شن باشد که چون
 تسعیر یا نوجب منسوم شد که اتفاق حق دیگران لازم می آید اینجا نیز همان دلیل که در
 قصد ابراء نصف نراه نوده بود با اینطرف ولات خود و کانی اگر بطور حکم و جبر میراند
 باشد خلاف وضع و منصب نبی صلی الله علیه و سلم می فتد تا بخداوند حکم می آید که این عمل
 و مقسط چه رسد نظری برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانه و اصلاح
 متصلی است و حکم بر بیان مشوره آید مگر چنانکه از اشاره ابراء و نصف در قصد مذکور باقی
 تا مدکان و از ارباب حقوق از ان زمان گرفته تا این زمانه ابراء و نصف حق خود را
 نیاید بین خود از اشاره الظهور که دیگران با اشتغال بین امر لازم نیاید بلکه چنانکه
 بسیارند سهل بیسی و نشان واضح حاکمان و دیگران نیزند که حکم حاکمانه ابراء و حقیقت
 حکما و کنند اینجا نیز عالمان حاکمان این زمانه را اجازه نیست که با تقسیم احکام
 حکم نمایند باقی ماند چه این مشوره و اذن میدانم که اینجا قرینه مشوره بیکوجه در آن
 ظاهر است که در قصد ابراء و نصف حق چه در صورت زمین با نوبان اگر این مشوره ندهند

وقتی عظیم را میان دیرتهان لا بر سر آید حساب گاه ودانه تا کجا کنند و شیر را تا کجا
 دارند و اگر بغیر و شند حساب قطره قطره که محفوظ ماند و این طرف بیچاره را من تا کجا
 گاه ودانه پیر نهاده گردان مرتهن گردان ماند خصوصاً وقتیکه در این دیرتهن
 المشرفین بود باز اگر دام گاه ودانه رساند باشد اینهم بعضی اوقات و جب جرم
 عظیم است نظیرین مری هر دو جهان بر زنده فریقین نظر کرده این مشوره داده باشد
 دان سعادتندان این مشوره را در دل نهاده باشند و اینجا در زمین ارضی میدانی
 که هیچ وقتی نیست اگر دقت اوار باقی بر سر آید از محصول زمین می توان داد و باقی را
 امانه می توان دشت یا دزر زمین محسوب می توان کرد که دزر کثیر و مقدار کلان در
 حساب کتاب هیچ وقتی نباشد معتا و همه ابناء دزر کار همین است که معادیر کثیره
 بی حساب و کتاب گذارند اما اینچنین معادیر قلیا به که در گاه ودانه هر روز به بعضی
 آمد و از شیر به دست افتد گاه به شستن و حساب کردن غلجان عظیم است باز این
 هر روز به دست آن شست یکدور روز با این یکدیگر فرق زمین و جهان است با کمال
 هر گاه فهم داده اند اینجا نیز مثل قصه ابراهیم مشوره دوستانه و حکم فریاد و
 صلحی نه می فهمد میدانی که مصالحت و صلاح بعد تحقق حقوق می باشد نظیرین
 آمد که بچو قصه ابراهیم که حق ابراهیم کند تحقق بود اینجا نیز حق زمین بر مرتهن و حق
 مرتهن بر زمین ثابت خواهد شد مگر چون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر اجرت
 سواری و از یک طرف قیمت گاه ودانه و سوخته خدمت و باز چندان کی بشی نبود اگر بود
 غلجان هر روز و متاع قلیل مری و جهان حضرت سرور و جهان صلحی مدد علیه
 قیمت گاه ودانه و اجرة خدمت بمقابل شیر و اجرت سواری نهاده مشوره مری
 تا وقتی بیان نماند کار هر کس به پوله گراید موس برستان که گاه به چشم او نشان
 هفت عظیم هم پر توان شد اینقسم مفاصل را بخوا برده اله موس خود میگردد

در شاہد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نا فہمیدہ حرام و حلال میگیرند و ازین رو
 و ایامیم و الیہ یدعی من یشاء اولیٰ صراحتاً مستقیمہ :-

خلاصہ مرام

خلاصہ مطلب این است کہ اول در دوا و الحرب بود کہ ہندوستان کلام چنانچہ از مرام
 روایات منقولہ و مرفوعہ باشی اگرچہ را حجتی چندان ہمین باشد کہ ہندوستان دوا و الحرب
 است دوم در جواز اخذ رہا مسلمستان از حربی و مسلمتیم دوا و الحرب در دوا و الحرب اختلاف
 و انہم چنان کہ تمام امتہ مکیہ و تنہا امام ابوحنیفہ و امام محمد مکی طرف باز امام شافعی
 اگر با خذ رہا از حربی و غیرہ در دوا و الحرب مجازہ و ادوا اندازین اجازہ این از کجی لازم
 آنکہ گیرندہ مانند آنک انہل میگردد و بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ تیر تملک بہر صورت
 احراز دوا را اسلام چنان شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آن چارہ نیست و انہی طرف متعصب
 با حق اخذ رہا از مسلم دوا و الحرب ہجرت او است از انجا کہ نوش بان فرمودن مثال بر
 دقتا با اینہم کہ گفتہ شد در اینجا ماندن و مال رہا خوردن کارگسائی است یا عقل با
 طاق نہند و بر حیا و غیرہ پشت باز نند و چشم بند آورده حرام و حلال ہرچہ پیش آید
 ہرچو شیرہ در فرود بند خود بالعد من الزلل و یخطئ نہ لہن یوقتا ایانا و جمیع مسلمین
 ان یحبب عن طرف الہوی و تقی عن اتباع الشہوانیست مسلم رضا و الموال فانہ نعم لکم
 فی نعم الرب واخو و ہونان ان محمد لہ رب العالمین و یصلو علیہ و سلم علی سوا سیدنا سلیم

والہ و صحبہ اجمعین :-

منت

الحمد للہ! "مقالات حجة الاسلام" جلد 15 مکمل ہوئی۔

مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

<p>جلد 15</p> <p>مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم</p>	<p>جلد 11</p> <p>قبلہ نما تنویر النبراس الحظ المقسوم من قاسم العلوم</p>	<p>جلد 5</p> <p>الدلیل للحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ</p>	<p>جلد 1</p> <p>حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات</p>
<p>جلد 16</p> <p>مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رزڑ کی</p>	<p>جلد 12</p> <p>فرائد قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت</p>	<p>جلد 6</p> <p>اجوبہ اربعین</p>	<p>جلد 2</p> <p>اسرار قرآنی انتباہ المؤمنین تحذیر الناس مناظرہ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام</p>
<p>جلد 17</p> <p>جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات</p>	<p>جلد 13</p> <p>مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اُردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم</p>	<p>جلد 7</p> <p>ہدیۃ الشیعہ</p>	<p>جلد 3</p> <p>آب حیات</p>
	<p>جلد 14</p> <p>مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم</p>	<p>جلد 8</p> <p>تقریر دلپذیر</p>	<p>جلد 4</p> <p>تحفہ لحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام</p>
		<p>جلد 9</p> <p>قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام</p>	
		<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	